BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Werke des Plato

Bd.: Vierter Band

Lemgo 1786
Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- LG 1027 -4
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11264178-7
VD18 80014453

Ol 1700

LG
1027
C4

Werke

des

Plato

Vierter Band

welcher den Sophisten, Staatsweisen, Lysis, Laches und Menexen enthält.

BIBLIOTHEK DES GYMNASIUM AUGSBURG

Lemgo,
im Verlage der Meyerschen Buchhandlung 1786.

Vorbericht.

Zu diesem vierten Bande der übersezten Werke des Plato habe ich meinen Lesern um so weniger zu sagen, weil das was den Werth des Inhalts so wohl als die Manier des Vortrags der darin enthaltenen Stücke betrifft, in den Erläuterungen und Nachschriften bereits bemerkt und angegeben worden.

Man findet hier zwei größere und drei kleinere Schriften des Plato beisammen. Jene sind der Sophist und Staatsweise; und diese Lysis, Laches und Menexen. Wie diese Stücke sämtlich den unverkennbaren Charakter des Platonischen Geistes tragen, so sind die beiden ersten,

sten, nämlich der Sophist und Staatsweise nicht nur wegen ihres reichen, mannichfaltigen und würdigen Gehalts von vorzüglichem Werth und Nuzen, sondern auch als Muster und Meisterstücke einer Kunst, worin Plato es unter allen Weltweisen Griechenlands am weitesten gebracht zu haben scheint, nämlich der dialektischen ganz besonders schäzbar und merkwürdig. Man kann sich von dem hohen Grade der Vollkommenheit, den Plato in dieser Kunst erreicht hatte, kaum einen wahren Begriff machen, ohne diese beiden Schriften auch in dieser Rüksicht mehr als einmal gelesen und studiert zu haben.

Wem es indessen nicht so wohl um diese eigenthümliche Form des künstlichen Vortrags, als vielmehr um den relativen Werth und Nuzen der Sachen selbst zu thun ist, der wird doch gewiß die Zeit nicht bereuen, die er auf das Lesen dieser beiden Meisterstücke Griechischer Philosophie aus ihrem blühendsten Zeitalter etwa verwandt hat, zumal, wenn er am

Ende

Ende findet, daß die darin behandelten Gegenstände, die an sich von nicht geringer Bedeutung sind, wohl kaum auf eine interessantere Weise vorgetragen und nach allen Seiten durchgeführt werden konnten, als hier geschehen ist. Die ganze Art des Vortrags ist darauf eingerichtet und danach abgemessen, daß die Aufmerksamkeit eben so wohl beständig unterhalten, als auch die Denkkraft immerfort geübt und geschärft wird.

Was den Werth und Nuzen der gegenwärtigen Uebersezung selbst anbelangt, die besonders beim Sophisten und Staatsweisen nicht geringe Schwierigkeiten hatte, so kann ich das Urtheil jedes unpartheiischen und billigen Kunstrichters getrost erwarten. Wer den Plato nicht blos aus einigen der bekanntesten und gewöhnlichsten Dialogen kennt, sondern ganz und auch in den schwersten seiner Theile studiert hat, der wird entweder schon wissen, oder doch bei näherer Vergleichung leicht finden, daß gerade bei Uebersezung der beiden eben genann-

ten Schriften mehr als zufälliger Fleiß und Uebung erfordert wurde, wenn die Gedanken des Originals eben so wahr, richtig und vollständig als auf eine den Sachen selbst angemessene und auf das Ganze immer Rükſicht nehmende Weiſe ausgedrükt werden ſollten. Eben dieſes war ſchon bei den vorigen Theilen mein Hauptaugenmerk, und bei dieſem insbeſondere die Regel der Vollkommenheit, nach der ich arbeitete.

In einem der diesjährigen Stücke der Jenaiſchen allgemeinen Litteratur-Zeitung, ich weiß nicht mehr in welchem, fand ich vor einiger Zeit einen etwas hämiſchen Ausfall auf dieſe Ueberſezung der Werke des Plato, wobei ich mich aber um ſo weniger aufzuhalten brauche, weil jene Anſtichelung ſichtbar von einem Recenſenten aus der Claſſe derer herrührte, die, ohngeachtet der kunſtrichterlichen Miene, die ſie ſich geben, doch ſelten eigentlich wiſſen, was ſie ſezen oder ſchreiben, ſo bereit ſie dagegen zu loben oder zu tadeln ſind, je nachdem

ſie

sie zum Einen oder Andern auf irgend eine der jezt üblichen und wohl bekannten Arten gestimmt oder bewogen werden.

Ich habe mich bei diesem Bande der eben so schönen als correcten Zweybrükschen Ausgabe des Griechischen Plato bedient, wodurch meine Arbeit nicht wenig erleichtert worden.

Zum Schlusse merke ich nur noch an, daß die Nachschriften, die man am Ende jedes der in diesem Bande befindlichen Stücke findet, zu dem Ende beigefügt worden, um dem Leser die Beurtheilung und Uebersicht des Ganzen dadurch bestmöglichst zu erleichtern. In dieser Absicht enthalten dieselben theils allgemeine Bemerkungen und Urtheile über den Werth und Gehalt des jedesmaligen Stüks, theils zeigen sie das Ganze der Oekonomie und Anlage desselben: und indem sie alle wesentliche Gedanken in ihrer Verbindung darstellen, so erkennt man daraus nicht nur den Geist und die Anlage des Ganzen, sondern auch das Wesentliche seiner Ausführung.

Was endlich die wenigen zur Erläuterung dienenden Anmerkungen betrifft, die dem Texte beigefügt sind, so wird man auch diese nicht ohne Nuzen finden. Ihre Anzahl hätte gar leicht um ein beträchtliches vermehrt werden können, wenn ich es nicht für besser gehalten hätte, mich in diesem Stük der Sparsamkeit zu befleißigen.

d. Ueb.

Der

Sophist.

Der Sophist.

Personen:

Theodor von Kyrene, ein berühmter Philosoph, Geometer und Dialektiker 1).
Sokrates.
Ein Fremder aus Elea 2).
Theätet, ein junger Athenienser 3).

Unserer gestrigen Verabredung gemäß, o Sokrates, kommen wir heute ganz festlich, und bringen hier noch einen Fremden als Gast-

1) S. den Anfang des Πολιτικος oder Staatsweisen. Nach Diogenes von Laerte (II, VIII, Nr. XIX.) war er einer von den Lehrern des Plato. Er kommt in mehrern Gesprächen des Plato vor, und ist besonders eine Hauptperson im Theätet, woselbst Sokrates ihn zu denen zählt, deren Vormundschaft und Pflege der berühmte Protagoras seine Lehre als eine Waise empfohlen habe.
2) Das durch die Sekte der Eleatischen Philosophen berühmt war, unter welchen besonders Zeno und Parmenides glänzten, welche gleich zu Anfang angeführt werden.
3) S. von ihm das Gespräch seines Namens im ersten Bande, und den Πολιτικος oder Staatsweisen.

freund mit, der zwar von Geburt ein Eleater ist, aber ein wahrer Philosoph, und nicht, wie du denken könntest, aus der Schule des Parmenides und Zeno 4).

Sokr. Aber was meinst du, Theodor, wenn du uns in der Person deines Fremden keinen gemeinen Gastfreund, sondern eine heimsuchende Gottheit zuführtest, ohne daß du es selbst wüßtest?

Denn wie Homer versichert, giebt es mehrere Gottheiten, welche Menschen besuchen, solche nämlich, die Freunde der wahren Tugend sind; besonders aber soll ein gewisser Gott, den er deshalb den Gastfreundlichen 5) nennt, sich dieses Geschäft machen, um das, was die Menschen Gutes oder Böses vorhaben und ausführen, in der Nähe zu betrachten.

Wenn

---

4) Vater und Sohn, die beide als große Streiter und Erzdialektiker berühmt waren. Unter den Sophisten oder berühmten Weisheitslehrern glänzten sie besonders.

5) Es ist der Ζευς Ξενιος, der in angenommener Menschengestalt auf Erden herumzog, um das Thun und Lassen der Menschen zu beobachten, und sich überall, wo er einkehrte, für einen reisenden Gastfreund ausgab. Nach dieser Lehre der Griechen besuchten Gottheiten incognito die Menschen, wie mancher verkleidete Landesfürst diese oder jene seiner Unterthanen, die er in der Nähe sehen will, ohne von ihnen erkannt zu werden.

Wenn also auch dein Begleiter aus der Klasse jener höhern Wesen wäre, und jezt, in der Eigenschaft einer züchtigenden oder überweisenden Gottheit [6]), hier zu uns käme, um das Falsche und Unrichtige in unsern Gedanken und Reden zu bemerken, und uns dessen zu überweisen?

Theodor. Das ist dem Charakter unsers Freundes gar nicht gemäß, Sokrates; sondern er ist weit billiger und bescheidener, als jene Streitsüchtigen [7]). Ich für meine Person halte ihn für keinen Gott, sondern für einen Menschen, aber für einen göttlichen Menschen, das heißt, *für einen Philosophen*, denn ich nenne alle wahre Philosophen göttliche Menschen.

Sokr. Ganz gut, lieber Freund. Allein eben diese Klasse göttlicher Menschen, wie du die Philosophen nennst, gehörig zu treffen und zu unterscheiden, ist in der That wohl nicht viel leichter, als eine Gottheit in Menschengestalt von einem gemeinen Menschen zu unterscheiden [8]).

---

6) Θεος αν τις ελεγκτικος.

7) μετριωτερος των περι τας εριδας εσπουδακοτων. Er gehört nicht zur Sekte der eristischen Philosophen.

8) Die Worte: η το τω Θεω Scil. γενος διακρινειν: gehen nicht auf die Unterscheidung einer Gottheit von der andern; sondern sie beziehen sich auf das Vorhergehende, und müssen daher auf folgende Weise

Denn wie wenig diese Männer (ich meine die wahrhaften Philosophen, die mit der Weisheit kein Gewerbe treiben,) von andern erkannt werden, siehet man schon daraus, daß, wenn sie von einer Stadt zur andern ziehen, um, gleich Göttern, die vom Himmel auf die Erde kommen, der Menschen Thun und Lassen zu beobachten, sie für allerlei gelten, und für das Schlechteste sowohl als das Beste angesehen werden. Einigen scheinen sie nichtswürdige, andern höchst achtungswürdige Männer zu seyn; dieser hält sie für Staatsweise, jener für Sophisten, und wiederum andere stellen sich diese Menschenklasse nicht anders als rasende Narren vor.

Wenn es daher unserem Freunde nicht unangenehm wäre, so möchte ich ihn wohl fragen, wie seine Landesleute hierüber denken, und was für einen Namen sie dieser Art von Menschen geben.

Theod.

Weise erklärt werden. Wie es (zum voraus gesezt, daß Götter als Menschen erscheinen) schwer seyn würde, einen Gott von einem Menschen zu unterscheiden, nach der äußern Gestalt zu urtheilen: so kann es auch nicht leicht seyn, nach dem bloßen Außenschein und Gerücht zu urtheilen, daß man einen ächten Philosophen, der ein göttlicher Mensch ist, von einem andern unterscheidet, der das nicht ist, weil sie nicht nur alle einen Namen führen, sondern auch der beste oft für den schlechtesten, und der schlechteste für den besten angesehen wird.

Theod. Welcher? und was meinst du?

Sokr. Ich meine, wie sie denjenigen nennen, der bei uns Sophist, Staatsweiser oder Patriot, und Philosoph heißt, und wie sie sich den Charakter eines solchen Mannes denken?

Theod. Was wäre es denn eigentlich, was du in Absicht dieser Namen wissen möchtest?

Sokr. Dieses: ob sie sich unter diesen drei Namen eins oder zwei oder drei Dinge denken, die eben so verschieden sind, wie die drei Namen selbst, so daß sie jedem dieser drei Namen einen besondern Gegenstand anweisen?

Theod. Nun ich glaube nicht, daß unser Freund abgeneigt seyn werde, uns hierüber zu sagen, was er weiß. Nicht wahr, mein Lieber?

Der Fremd. Das will ich gern, Theodor. Und zwar kann ich so viel leicht sagen, daß meine Landsleute unter jenen drei Namen auch drei verschiedene Sachen denken: aber nun insbesondere anzugeben und eben so deutlich als genau zu bestimmen, was sie bei jedem dieser drei Dinge denken und was sie damit sagen wollen, das ist gewiß eine schwere und verfängliche Sache.

Theod. Ich halte es für ein Glük, Sokrates, daß du gerade diesen Punkt berührt hast. Denn eben hierüber haben wir ihn schon vorhin befragt, ehe wir zu dir kamen, und er hat gegen

uns schon eben das geäußert, was du jezt aus seinem Munde gehört hast. Er ist nämlich, wie er selbst sagt, durch das was er gehört hat, in den Stand gesezt, uns eine völlige Auskunft hierüber zu geben: auch erinnert er sich des Gehörten noch ganz wohl.

Sokr. Nun ich denke, lieber Freund, du wirst gegen uns alle nicht weniger gütig seyn, als du vorhin gewesen bist: nur müssen wir zuvor wissen, ob es dir leichter wird und deiner Denkart und Gewohnheit angemessener ist, das was du zu sagen hast, für dich selbst in einer zusammenhangenden Rede vorzutragen, oder ob du lieber gefragt seyn willst. Dies war der Fall bei Parmenides, dessen unvergleichliche Räsonnements und philosophische Argumente man durch Fragen hervorlocken mußte, wenigstens nach dem zu urtheilen, wie ich ihn in meiner Jugend gehört habe, da er selbst bereits schon sehr alt war.

Der Fremd. Wenn man gutmüthig und ohne Bitterkeit gefragt wird, dann ist es freilich leichter und auch wohl angenehmer, zu antworten, als für sich selbst in eins fort zu reden: wenn das aber nicht, so ziehe ich das Leztere vor.

Sokr. Nun es soll dir frei stehen, unter allen, die hier zugegen sind, einen auszusuchen, welchen du willst, denn ich glaube nicht, daß jemand

mand unter uns sich weigern werde, dir Gehör zu geben. Wenn du aber meinem Rathe folgen wolltest, so hielte ich dafür, du wähltest einen von den jüngern deiner Zuhörer, etwa den Theätet, oder wer dir sonst gefällt.

Der Fremd. Da ich jezt, o Sokrates, zum erstenmale in eurer Gesellschaft bin, so muß es allerdings eine sehr bedenkliche Sache für mich seyn, nicht einzelne Antworten auf einzelne Fragen zu geben, sondern einen ausführlichen Vortrag halten zu wollen, um entweder allein, oder mit Hülfe eines zweiten, eine gewisse Sache in ihr gehöriges Licht zu sezen und zu erweisen: denn *dieses scheint* die Natur des Gegenstandes, worüber vorhin die Frage war, allerdings mit sich zu bringen, da er nicht von der Art ist, daß jemand glauben könnte, ihn mit einer kurzen Antwort abzufertigen, sondern einer umständlichen Ausführung bedarf.

Bedenke ich aber auch dagegen, wie unfreundlich und ungezogen es seyn würde, wenn ich mich weigern wollte, dir und deinen Freunden zu willfahren, so viel ich kann, zumal du auf eine so gute Art die Sache vorgebracht hast, und dieser junge Theätet derjenige seyn soll, an den ich mich zunächst zu halten habe, wie ich vorhin geäußert und auch du jezt verlangst: so kann ich mich auf keine Weise entziehen.

Theätet. Nun das ist ein Wort, lieber Gast! Du wirst dich, wie schon Sokrates gesagt, dadurch alle verbindlich machen.

Der Fremd. So weit wären wir also! Nun aber habe ich es zuerst mit dir zu thun, lieber Theätet, um dich zu erinnern, daß, wenn dir etwa meine Unterredung zu langweilig werden sollte, und die Arbeit dich ermüdete, du nicht mir, sondern diesen deinen Freunden, die Schuld davon beimessen wolltest.

Thekt. Ich denke, das wird nichts zu bedeuten haben. Sollte aber ja der Fall eintreten, so wollen wir den Sokrates, diesen jungen Sokrates meine ich, zu Hülfe nehmen, der meines Alters ist und mein Mitschüler, und schon gewohnt ist, sich mit mir in allerlei Dingen zu üben.

Der Fremd. Schön! was diesen Punkt betrifft, so überlasse ich ihn deinem eigenen Gutachten, wenn du dich dazu in der Folge entschließen wolltest.

Was wir aber beide gemeinschaftlich zu untersuchen haben, betrifft zuerst die Frage: was ein Sophist sey? Dies, glaub' ich, ist das Erste, was wir zu untersuchen und zu erklären haben.

So viel sehen wir wohl, daß wir beide, du sowohl als ich, diesen Namen als Namen gemein-

meinschaftlich gebrauchen: was aber die Sache selbst betrifft, die wir mit diesem Namen belegen, so möchte wohl jeder von uns einen andern Begriff davon haben.

Nun aber kommt es bei jeder Untersuchung, sie betreffe, was sie wolle, vielmehr darauf an, daß man sich über den rechten Begriff der Sache vereinige, und zwar aus Gründen, wonach man erkennt, was sie sey und nicht sey, als daß man blos den Namen annimmt und gelten läßt, ohne zu untersuchen, was damit gesagt werde.

Da wir also jezt untersuchen wollen, was ein Sophist sey, so gestehe ich, daß es nichts weniger als eine leichte Sache ist, sich einen bestimmten und vollständigen Begriff von dieser Menschengattung zu machen.

Nun hat man schon längst allgemein anerkannt, daß, wenn große und würdige Gegenstände behandelt werden sollen, und man sie mit gutem Erfolg behandeln wolle, die Untersuchung zuerst auf kleine und leichte Gegenstände fallen müsse, ehe sie auf das Größte in jeder Art gerichtet wird. Eben dieses, mein lieber Theätet, möchte auch uns anzurathen seyn.

Da wir nämlich einsehen, daß die Frage: was ist ein Sophist? schwer sey, und vieles voraus seze, ehe die rechte Antwort darauf gegeben werden kann; so wird es am besten seyn,

wenn

wenn wir zuvor einen andern Gegenstand, der leichter ist, in dieser Rüksicht vor uns nehmen, um uns auf jene Untersuchung gehörig vorzubereiten. Meinst du nicht auch, oder weißt du einen leichtern und bequemern Weg?

Theät. Ich wüßte keinen.

Der Fremd. Gefällt es dir daher, daß wir unsere Aufmerksamkeit auf irgend etwas Gemeines richten, welches uns im Kleinen zum Bilde des Größern dienen kann?

Theät. O ja!

Der Fremd. Könnten wir nun wohl etwas Geringers und Allbekannteres, und dabei doch mit dem Größern in genauem Verhältniß stehenders, z. B. wählen, als einen Fischer, der mit dem Hamen fängt? Nicht wahr, diesen kennt jeder, und weiß, was er ist, ohne daß er nöthig hat, sich darüber den Kopf zu zerbrechen?

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Dieser soll uns nun, hoffe ich, sehr zu statten kommen, um unsern Hauptgegenstand danach recht ins Auge zu fassen.

Theät. Das wünschte ich sehr.

Der Fremd. Gut! wir wollen die Sache zuerst an diesem Ende fassen.

Zuerst sage mir, wie sollen wir uns den Hamenfischer denken; als einen Künstler oder

als

als einen Kunstlosen, der sonst etwas kann und treibt, nur keine Kunst?

Theät. Er ist nichts weniger als kunstlos.

Der Fremd. Nun aber lassen sich alle Künste unter zwei Klassen bringen?

Theät. Wie so?

Der Fremd. Landbau und alles was zur Pflege des sterblichen Leibes und zur Befriedigung seiner Bedürfnisse gehört, Verfertigungen von allerlei Werkzeugen durch Zusammensezung und Bildung, so wie die nachahmende Betriebsamkeit — das alles, sag' ich, läßt sich mit vollem Recht unter einem einzichen Namen begreifen.

Theät. Und welcher wäre der?

Der Fremd. So oft jemand etwas zu Stande bringt, was vorhin noch nicht war, es sey auch was es wolle, so sagt man von dem, welcher es bewirkt, er bringe hervor, und von dem was durch ihn bewirkt wird, es werde hervorgebracht *), nicht wahr?

Theät. Ganz richtig.

Der Fremd. Nun beruhen doch alle vorhin genannte Dinge auf diesem Vermögen, d. h. sie sind

---

*) Του μεν ποιουντα ποιειν, το δε ποιουμενον ποιεισθαι πεφυκεναι φαμεν.

sind von der Art, daß sie durch Hervorbringung zu Stande kommen.

Theät. Das sind sie.

Der Fremd. Wir können sie daher alle mit dem allgemeinen Namen der hervorbringenden Kunst *) belegen.

Theät. Gut!

Der Fremd. Alle diejenigen Dinge hingegen, welche zur Klasse der Wissenschaften und Erkenntniß gehören, wie auch zu derjenigen Betriebsamkeit, wonach einer gewinnt oder etwas sich zu eigen macht, kämpft und erjägt, sind von der Art, daß kein Schaffen und Hervorbringen dabei Statt findet, weil die Dinge selbst an sich schon da sind und bereits waren, ehe man sich darum bewarb, sondern nur zu eigen gemacht werden durch Rede oder That und durch nicht gefundenen Widerstand: diese könnte man daher insgesammt in das Gebiet der erwerbenden oder Besitznehmenden Kunst sezen.

Theät. Ganz füglich!

Der Fremd. Da also alle Künste, wie sie auch Namen haben mögen, entweder Erwerbung

*) ποιητικὴ — — πρακτικωτέρα.

bung und Aneignung oder Hervorbringung sind, so frägt sich, Theätet, zu welcher von beiden Klassen sollen wir die Fischerei rechnen?

Theät. Zur erwerbenden oder sich zueignenden.

Der Fremd. Begreift aber die erwerbende nicht wiederum zwei Arten unter sich, wovon die eine darin besteht, daß jemand etwas mit Willen des andern erhält, es sey durch Tausch oder Geschenk oder Kauf oder Lohn? Die andere hingegen darin, daß man sich durch Rede oder That einer Sache bemächtigt und sich dieselbe unterwirft?

Theät. Das scheint aus dem Gesagten zu erhellen.

Der Fremd. Die Kunst aber, sich etwas zu bemächtigen, kann wiederum auf zweierlei Art getrieben werden.

Theät. In wie fern?

Der Fremd. Entweder durch offenbaren Kampf oder durch geheime Jagd.

Theät. Richtig.

Der Fremd. Bei dieser leztern aber muß man wieder zweierlei unterscheiden.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Die Gegenstände selbst, denen man nachjägt: diese sind entweder leblos oder belebt.

Theät. Ich lasse die Eintheilung gelten, wenn sie ihren Grund in der zwiefachen Art der Gegenstände selbst hat.

Der Fremd. Das hat sie freilich: indessen können wir der Jagd auf leblose Dinge keinen eigenen Namen geben *), so wie wir auch gewisse Arten der Schwimmkunst und andere dergleichen Kleinigkeiten unberührt lassen wollen. Dagegen wollen wir die Jagd auf belebte Dinge die Thierjagd **) nennen.

Theät. Ich bin es zufrieden.

Der Fremd. Könnte man die Thierjagd nicht wiederum mit Recht unter zwei Arten bringen, wovon die eine, welche auf wandelnde Thiere gerichtet ist, ob sie gleich nach Verschiedenheit der Thiere auch viele besondere Namen führt, überhaupt die Laufjagd †), die andere hingegen, deren

---

*) D. i. keinen solchen, der mit dem Gegenstande selbst gleichnamig oder nach dem Hauptbegriffe gebildet wäre, wie Θηρευτικον von Θηρα, αγωνιστικον von αγων, χειρωτικον von χειρ u. s. w.

**) Ζωοθηρικην.

†) Πεζοθηρικην, die Jagd der vierfüßigen Thiere.

deren Gegenstand schwebende Thiere sind, die Jagd des Schwebenden *) genannt würde?

Theät. Ganz füglich.

Der Fremd. Unter schwebenden Thieren begreifen wir sowohl Vögel als Fische.

Theät. Ganz richtig!

Der Fremd. Jenes hieße die Vogeljagd.

Theät. Gut!

Der Fremd. Dieses die Fischerei.

Theät. Richtig.

Der Fremd. Aber auch diese Jagd könnten wir wieder in zwei Hauptarten theilen.

Theät. Welche wären diese?

Der Fremd. Die eine geschiehet durch das Fangen in gewissen Werkzeugen, die keinen Ausweg verstatten, ohne zu verwunden, die andern durch Verwundung.

Theät. Wie meinst du diesen Unterschied?

Der

*) Unter dem Ausdruk πτηνικον ζωον begreift Plato sowohl Vögel als Fische: daher ενυγροπτηνικον (ein von ihm selbst gebildeter Kunstausdruk) auf die Geschiklichkeit geht, Thiere zu fangen, die sich in einem flüssigen Element, es sey Luft oder Wasser, bewegen.

Der Fremd. Alles was dazu dient, um Etwas in sich festzuhalten, ohne es fahren zu lassen, kann eine Fange genannt werden.

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremd. Dahin gehören Reusen, Netze, Schlingen, Zuggarne und dergleichen, die man nicht anders als Fangen nennen kann.

Theät. Nicht anders.

Der Fremd. Diese fangende Jagd wäre also eine Art der Fischerei.

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremd. Diejenige Art hingegen, nach welcher man durch Hamen, Angeln oder Bißeisen fängt, könnte, als von jener verschieden, mit einem Worte die verwundende Jagd genannt werden, oder sollte es einen schicklichern Namen dafür geben, Theätet?

Theät. Wir brauchen keinen bessern.

Der Fremd. Der verwundende Fischfang geschiehet zum Theil des Nachts bei leuchtendem Feuer, und pflegt daher selbst von denen, die sich damit abgeben, der Feuererleuchtete genannt zu werden.

Theät. Ganz richtig.

Der Fremd. Zum Theil bei Tage vermittelst gewisser Angeln und Bißeisen, die man ins Wasser läßt, und heißt der Angelfang.

Theät. Das thut er.

Der Fremd. Der verwundende Fischfang geschiehet nun entweder so, daß man von oben nach unten zu einschneidet, indem man sich des Dreihakens bedient, der eben daher seinen Namen erhalten haben mag.

Theät. Das soll er ja.

Der Fremd. Alle übrige Arten dieses Fangs geschehen nur auf eine Weise.

Theät. Und auf welche?

Der Fremd. Dadurch daß die Verwundung, vermittelst des Hamens, auf eine entgegengesezte Weise geschiehet, nicht an jedem Theile des Körpers, wie beim Dreihaken, sondern immer nur am Kopfe und Munde des Fisches, auch nicht von oben nach unten, sondern gerade umgekehrt, von unten nach oben, indem man die Ruthe oder das Rohr an sich ziehet. Welchen Namen, Theätet, sollen wir nun dieser lezten Art geben?

Theät. So viel ich sehe, brauchen wir weiter keinen Namen, als den wir oben gleich zu Anfang sezten, da wir ausfindig machen wollten,

was er eigentlich bedeute. Dieses haben wir nun gefunden, da wir wissen, was ein Hamenfischer ist.

Der Fremd. Hamenfischerei also ist es, worüber wir uns beide, nicht blos dem Namen nach, einverstanden, sondern auch die Sache selbst, nämlich das, worauf es bei dieser ganzen Betriebsamkeit ankommt, richtig gefaßt haben. Von allem nämlich, was man Kunst nennen kann, war die eine Hälfte die erwerbende Geschiklichkeit, oder die Aneignung; von der Aneignung die Bemächtigung; von dieser das Jagen; von diesem die Thierjagd; von dieser die Jagd schwebender Thiere; von dieser die Fischerei; von dieser das Fangen durch Verwundung; von diesem die Angelfischerei vermittelst des Dreihakens; und von dieser endlich der Hamenzug: ein Name, der darum passend ist, weil er anzeigt, was dabei geschiehet, indem man von unten auf verwundet, und so die Beute an sich ziehet.

Theät. Das ist alles ganz einleuchtend.

Der Fremd. Nach diesem Beispiele laß uns nun einmal untersuchen, was ein Sophist sey.

Theät. Recht gern!

Der Fremd. Dort fragten wir zuerst, ob wir unsern Mann, ich meine den Hamenfischer, als einen Künstler, oder als Idioten betrachten wollten.

Theät.

Theät. Das ist wahr.

Der Fremd. Eben so frage ich dich, mein Theätet, auch jezt, ob wir uns den Sophisten als einen Idioten, oder als einen wahrhaften Sophisten, d. i. Erzkünstler, denken wollen?

Theät. Ein Idiot kann er wohl auf keine Weise seyn, da jemand, der diesen Namen führt, in jedem Betracht das seyn muß, was sein Name verspricht. Das behauptest du, und ich kann nicht anders als dir beitreten.

Der Fremd. Also scheint es, daß wir uns in ihm einen Mann denken müssen, der im Besiz einer gewissen Kunst ist.

Theät. Und welche wäre diese?

Der Fremd. O Götter! wir sehen nicht, wie genau Mann und Mann verwandt sind?

Theät. Wer mit wem?

Der Fremd. Der Hamenfischer mit dem Sophisten?

Theät. In wie fern?

Der Fremd. Beide scheinen mir zwei Jäger zu seyn.

Theät. Wonach jägt denn dieser? Denn jenen kennen wir.

Der Fremd. Wir haben vorhin gesagt, daß die Beute überhaupt zwiefach wäre, entweder schwebende oder wandelnde Thiere.

Theät. Richtig.

Der Fremd. Von der einen haben wir geredet, so weit sie die schwebenden Wasserthiere betrifft: von den wandelnden Thieren hingegen, als Beute betrachtet, haben wir noch nichts gesagt, außer daß es vielerlei Arten derselben gäbe.

Theät. Ganz richtig.

Der Fremd. Bis so weit gleichen sich der Sophist und Hamenfischer darin, daß sie beide von der erwerbenden Kunst oder Betriebsamkeit Gebrauch machen.

Theät. Das scheinen sie.

Der Fremd. Sie unterscheiden sich aber durch die Art des Lebendigen, was beide als Beute suchen. Der eine besucht Meer und Flüsse und Seen, um die darin lebenden Thiere zu fangen.

Theät. Allerdings.

Der Fremd. Der andere aber gehet aufs Land, und sucht auch seine Flüsse und Seen, die aber von ganz anderer Art sind, solche nämlich, die eine reiche Jugend in sich halten, um thierische Zöglinge für sich daraus zu fangen.

Theät. Wie verstehst du das?

Der Fremd. Die Jagd auf wandelnde Thiere theilt sich in zwei große Hauptarten.

Theät. Zeige mir, welche?

Der Fremd. Die eine sucht das Zahme, die andere das Wilde.

Theät. Jägt man denn auch zahme Thiere?

Der Fremd. Das wohl, wenn anders der Mensch ein zahmes Thier ist. Seze folgendes und wähle dir daraus. Entweder giebt es gar keine zahme Thiere, oder es giebt dergleichen zwar, nur der Mensch gehört zu den wilden: oder im zweiten Fall, der Mensch ist zwar zahm, aber es giebt keine Jagd auf Menschen. Sage mir nun, welches von beiden scheint dir wahr?

Theät. Ich für meine Person, lieber Freund, glaube eben sowohl, daß wir als Menschen zahm sind, als ich glaube, daß man Jagd auf Menschen mache.

Der Fremd. So wollen wir denn annehmen, daß man Menschen als zahme Thiere auf zweierlei Art in seine Gewalt bekomme.

Theät. In wie fern?

Der Fremd. Zuerst auf eine gewaltsame Weise, wenn man sie raubt und zu Sklaven macht, oder durch Tyrannei und kriegerische Unterjochung — Dies alles zusammen genommen können wir die gewaltthätige Menschenjagd nennen.

Theät. Gut!

Der Fremd. Dann aber kann man auch Menschen in seine Gewalt bringen als Richter und Sachwalter, als Volksredner und freundlicher Schwätzer — alles vermittelst der Ueberredungskunst. Dieser Name paßt auf alle, weil sie alle von dieser Kunst Gebrauch machen.

Theät. Richtig.

Der Fremd. Die Ueberredungskunst kann nun auf zweierlei Weise angewandt werden.

Theät. Und auf welche?

Der Fremd. Entweder in besondern Angelegenheiten, oder öffentlich.

Theät. Beides geschiehet.

Der Fremd. Wenn man nun für sich und zu seinem eigenen Behuf Menschen an sich zu bringen sucht, so thut man dieses entweder, um von ihnen belohnt zu werden, oder, weil man sie beschenken will.

Theät. Das leztere verstehe ich nicht.

Der Fremd. Du scheinst noch nicht zu wissen, was die Liebhaber thun, wenn sie auf Menschen Jagd machen.

Theät. Was denn?

Der Fremd. Daß sie dieselben beschenken.

Theät. Sehr wahr.

Der Fremd. Es gehört dies also mit zur Kunst der Liebhaber.

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremd. Auf jene Art hingegen, da man belohnt seyn will, sucht man die Menschen entweder als Günstling und angenehmer Gesellschafter, um sich durch leckere Mahlzeiten dafür belohnen zu lassen, welche das einzige sind, was man sucht. Dies thun die Schmeichler, deren ganze Kunst, wie jeder weiß, auf Vergnügen und Wollust abzwekt.

Theät. Zuverlässig.

Der Fremd. Oder man giebt sich dafür aus, daß man als Lehrer der Tugend und der erhabensten Vollkommenheiten die Menschen suche, um sich mit barem Gelde dafür bezahlen zu lassen.

Verdient diese leztere Art nicht einen eigenen und besondern Namen?

Theät. Allerdings.

Der Fremd. Sage mir doch welchen?

Theät. Offenbar paßt die lezte Beschreibung auf Niemand, als den Sophisten? Wenn wir also Menschen, die so handeln, wie du eben gezeigt hast, Sophisten nennen, so geben wir dieser Klasse den schicklichsten Namen, der ihr gegeben werden kann.

Der Fremd. Nun so wären wir denn so weit, nach allen bisherigen Gründen anzunehmen, daß die sophistische Kunst die Kunst sey, junge Leute zu fangen, welche reich und vornehm sind. Denn als Kunst betrachtet, weiß sie an sich zu bringen, zu unterwerfen, sich zu eigen zu machen und aufzujagen: und was ihre Beute betrifft, so sind es belebte Wesen, denen sie nachstellt, wandelnde Geschöpfe, Thiere des festen Landes, zahme Thiere, Menschen, und zwar nicht in ganzen Haufen, sondern hier einer und da einer: ihrer Absicht nach endlich ist sie eine Lohndienerin, und zwar muß der Lohn, den sie nimt, in barem Gelde bestehen, weil sie als eine Bilderin der Menschheit, wofür sie sich anpreißt, es um nichts geringers thun kann.

Theät. Vortrefflich!

Der Fremd. Wir wollen die Sache noch auf folgende Weise betrachten: denn hier ist von einer Kunst die Rede, die gewiß nicht zu den gemeinen gehört, sondern zu den ganz vorzüglichen, die gar viel in sich halten. Denn schon nach dem, was vorhin gesagt worden, läßt sich abnehmen, daß hier noch etwas anders in Betracht komme, als das eben genannte.

Theät. In wie fern?

Der Fremd. Die Kunst etwas an sich zu bringen, wird, wie wir oben gesehen haben, auf zweier-

zweierlei Weise geübt: entweder durch Jagen oder durch Versezung, so daß eine Sache, die dieser besaß, jenem zu Theil wird.

Theät. Richtig.

Der Fremd. Die Versezung geschiehet entweder durch Verschenkung, oder durch Kauf und Verkauf.

Theät. Gut!

Der Fremd. Dieses lezte geschiehet wieder auf zweierlei Weise.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Man verkauft entweder Dinge, die man selbst verfertigt hat, und wird dadurch ein Verkäufer seines Eigenen; oder man verkauft fremde Dinge, und sezt also um, oder wird ein Umsezer.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Als Umsezer hat man es entweder mit den Einwohnern seines eigenen Orts zu thun, und diesen Theil von Händlern nennt man Schenken, Wirthe, Krämer.

Theät. Gut!

Der Fremd. Oder man ziehet von Ort zu Ort, kauft hier ein und verkauft dort wieder: und das ist die Kaufmannschaft.

Theät. Richtig.

Der Fremd. Nun aber giebt es zwei Arten von herumziehenden Kaufleuten. Die eine handelt mit Dingen, die für den Körper sind; die andere hingegen mit solchen, die die Seele braucht: diese leztere sezt eben sowohl das, was sie für Geld eingekauft hat, für bares Geld wieder um.

Theät. Wie verstehst du das?

Der Fremd. Du begreifst vielleicht noch nicht, wie man auch mit Dingen, die die Seele braucht, ein solches Gewerbe treiben könne: denn wegen der ersten Art ist kein Zweifel.

Theät. Eben dies meine ich.

Der Fremd. Denke dir nur alles, was ein Gegenstand der Musen ist. Du weißt ja, daß es Leute giebt, die in Absicht dieser Dinge von einer Stadt zur andern ziehen, um das was sie hier eingekauft haben, dort wieder anzubringen und zu verkaufen, wie zum Beispiel Mahler, Tausendkünstler und andere, die in etwas von den mancherlei Dingen stark sind, wodurch dem Geiste des Menschen entweder ein kurzweiliges Vergnügen oder eine ernstliche Nahrung verschafft wird. Wer nun mit solchen Dingen Handel und Gewerbe treibet, den kann man doch wohl mit eben dem Rechte einen herumziehenden Verkäufer nennen, als wer Speise und Trank zu Markte bringt.

Theät. Vollkommen wahr!

Der Fremd. Auch denjenigen, der wissenschaftliche Dinge einkauft und damit von einer Stadt zur andern ziehet, um sie für Geld wieder zu verkaufen?

Theät. Mit eben dem Rechte.

Der Fremd. Wenn wir nun den einen Zweig dieser Seelenkaufmannschaft mit vollem Rechte den Darstellenden oder Schaustellenden nennen, müssen wir denn nicht dem andern, der nicht weniger lächerlich ist, weil er eben sowohl darauf ausgeht, Dinge zu verkaufen, die ein Gegenstand der Erlernung sind, einen ähnlichen kaufmännischen Namen geben?

Theät. Nothwendig.

Der Fremd. Der wissenschaftliche Handel hätte es also theils mit Künsten und Disciplinen, theils mit dem Verkauf der Tugend zu thun; und jeder dieser beiden Zweige muß einen besondern Namen haben.

Theät. Offenbar.

Der Fremd. Für jene paßt der Name Kunsthandel: für diese hingegen mußt du selbst einen Namen erfinden.

Theät. Wer hier den rechten Namen treffen will, kann keinen andern wählen, als den Namen des Sophisten, der uns beschäftiget.

Der Fremd. Gewiß keinen andern.

Wir können also die ganze Sache kurz' so fassen, daß wir sagen, die sophistische Kunst sey ein Zweig des wissenschaftlichen Handels, in so fern dieser mit dem Kauf und Verkauf solcher Dinge zu thun hat, die für den Geist sind: überhaupt gehört er zur Klasse der Menschen, die an sich bringen, und zwar insbesondere als umsezende Kaufleute, die von einem Orte zum andern ziehen und Waren feil haben.

Theät. Allerdings.

Der Fremd. Allein du wirst finden, daß er noch etwas Drittes sey.

Wenn jemand blos an seinem Orte bleibt, und unter dem Vorsaze, seinen Unterhalt zu gewinnen, daselbst handelt, es sey nun, daß er Dinge verkauft, die er selbst eingekauft hat, oder solche, die er selbst gemacht hat: so paßt auch auf diesen kein anderer Name, als der des Sophisten.

Theät. Gewiß nicht.

Der Fremd. Der Sophist gehört also zur Klasse der Menschen, die an sich bringen, und zwar durch Umsezung solcher Dinge, die sie selbst eingekauft haben, und dabei ihren eigenen Ort nicht verlassen.

Wer also Künste und Wissenschaften auf die Weise im Kleinen absezt, und an die Einwohner seines

seines Orts verkauft, es sey nun als Mäkler fremder Waren oder als Verkäufer seiner eigenen Erfindungen, den wirst du allezeit einen Sophisten nennen.

Theät. Man kann nicht anders, wenn man dem Bisherigen folgen will.

Der Fremd. Wir wollen einmal sehen, ob nicht auch folgende Vergleichung bei dem Sophisten, den wir jezt nach allen Verhältnissen zu betrachten haben, angebracht werden kann.

Theät. Welche meinst du?

Der Fremd. Eine Art, etwas an sich zu bringen, ist, wie wir oben gesehen haben, der Kampf.

Theät. Das ist wahr.

Der Fremd. Es wird gut seyn, wenn wir die beiden Handlungen unterscheiden, die zu jedem Kampfe gehören.

Theät. Und welche sind diese?

Der Fremd. Von der einen Seite Streit, von der andern Widerstreit.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Wenn nun Körper auf Körper losstreiten, so nennt man dieses gemeiniglich und ganz füglich Gewaltthätigkeit.

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremd. Wenn man aber durch Reden die Reden des andern bestreitet, wie willst du, Theätet, dieses anders nennen als Wortzwist?

Theät. Nicht anders.

Der Fremd. Was aber den Zwist in Worten betrifft, so muß man sich diesen auf zweierlei Art gedenken.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Entweder bestreitet man durch lange und ausführliche Reden die ausführlichen Reden anderer, wie bei öffentlichen Gerichtshändeln der Fall ist, wo über Recht und Unrecht gefochten wird.

Theät. Allerdings.

Der Fremd. Oder es sind Privatpersonen, die durch lauter einzelne Fragen und Erwiederungen über eine gewisse Sache gegen einander disputiren, und hier gilt eigentlicher Widerspruch, wenigstens wüßte ich dieser Art des Zwists keinen schicklichern Namen zu geben.

Theät. Ich auch nicht.

Der Fremd. Dieser Widerspruch nun äußert sich entweder in den gewöhnlichen Fällen des Lebens unter allerlei Menschen und über allerlei Dinge, und zwar so, daß dabei gar keine Kunst angewandt wird: freilich eine eigene Art, der

aber

aber die Alten keinen besondern Namen gegeben haben, und auch wir wollen ihr keinen geben.

Theät. Du hast Recht.

Der Fremd. Zumal er so mancherlei Dinge betrifft, die sehr ins Kleine gehen. Oder es ist ein künstlicher Wortstreit, der nicht alles und jedes, sondern Recht und Unrecht oder was sonst wichtig ist, zum Gegenstande hat: und diesen pflegt man Dispüte, gelehrten Hader oder Schulgezänk zu nennen, nicht wahr?

Theät. Wie sollte man anders?

Der Fremd. Durch solche Dispüten oder Schulgezänke verliert man entweder sein Geld, oder man macht Geld.

Theät. Sehr wahr!

Der Fremd. Wir müssen sehen, wie wir beide Arten benennen wollen.

Theät. Das müssen wir.

Der Fremd. Ich glaube, wenn jemand aus bloßem Vergnügen demselben ergeben ist, so daß er seine häuslichen Angelegenheiten dabei ganz verabsäumt, und durch seine Reden dem größten Theile derer die ihn anhören, lästig wird; so kann man ihm, glaube ich, keinen andern Namen geben, als den eines müßigen Schwätzers.

Theät. So nennt man diese Leute ja auch.

Der Fremd. Das Gegentheil gilt von dem, der durch seine Disputen und Zänkereien Geld schneidet; diesen suche du nun für deinen Theil zu benennen.

Theät. Wie könnte einer einen bessern Namen ausfündig machen, den er ihm gäbe, als wenn er ihn Sophist nennt? Der wunderbare Mann, der nun schon in der vierten Gestalt auftritt, und von erst an unser Augenmerk war?

Der Fremd. So sehen wir denn abermals, daß der Sophist einer von denen sey, die Geld machen vermittelst der Kunst des Zanks, des Widerspruchs, des Wortzwists, der Bestreitung, des Kampfs, der Erwerbung.

Theät. Offenbar!

Der Fremd. Du siehest also, daß man den Sophisten mit Recht ein vielseitiges und vielgewandtes Thier nennen kann, welches, wie man im Sprichwort sagt, nicht nur mit einer Hand gefaßt werden darf.

Theät. Also mit beiden!

Der Fremd. Ja wohl mit beiden; und zwar nach unserem besten Vermögen.

Außer dem Bisherigen kann uns noch folgendes auf die rechte Spur desselben führen.

Sage mir nämlich, giebt es nicht gewisse Wörter, womit Sklavenverrichtungen bezeichnet werden?

Theät.

Theät. Deren giebt es viele: ich muß aber wissen, welche unter diesen vielen du meinst.

Der Fremd. Etwa diese, wenn man z. E. sagt durchseigen, aussichten, durch einander mischen, auslesen.

Theät. Die gehören hieher.

Der Fremd. Auch wenn man sagt, durchhecheln, abziehen, kämmen und eine Menge anderer, die bei Künsten und Handarbeiten vorkommen.

Theät. Was willst du denn durch alle diese Ausdrücke erklären, und worauf gehet deine Absicht, warum du sie zu Beispielen wählst?

Der Fremd. Insgesammt beziehen sie sich auf den allgemeinen Begriff der Absonderung.

Theät. Das thun sie.

Der Fremd. Sie können folglich zur Bezeichnung einer und derselben Kunst gebraucht werden.

Theät. Und welcher?

Der Fremd. Der Diakritik oder Unterscheidungs- und Absonderungskunst.

Theät. Gut!

Der Fremd. Denke, ob wir nicht zwei Arten derselben betrachten können.

Theät. Diese Untersuchung kommt zu geschwind, als daß ich mich sogleich darin finden könnte.

Der Fremd. Bei allen genannten Absonderungen beziehen sich einige auf die Scheidung des Schlechtern vom Bessern, andere auf die des Aehnlichen vom Aehnlichen. Dies sind die beiden Arten.

Theät. Nun das folgt aus dem, was gesagt worden.

Der Fremd. Für die leztgenannte Art weiß ich keinen besondern Namen; für die erste aber, welche das Bessere vom Schlechtern scheidet, welches als Auswurf zurükbleibt, weiß ich einen.

Theät. Sage ihn.

Der Fremd. Jede Absonderung dieser Art wird, wie ich glaube, von allen Reinigung genannt.

Theät. Das ist wahr.

Der Fremd. Muß aber nicht jeder sehen, daß diese Reinigung wiederum zwiefach sey?

Theät. Vielleicht wohl, wenn man sich Zeit genug nimt, darüber nachzudenken: ich für meine Person hingegen sehe noch nicht, wie Reinigung und Reinigung verschieden seyn könnte.

Der Fremd. Es giebt vielerlei Reinigungen, die sich auf körperliche Dinge beziehen, und

diese könnte man füglich mit einem einzlchen Namen belegen.

Theät. Welche Reinigungen und welcher Name?

Der Fremd. Die verschiedenen Reinigungen in Absicht auf körperliche Dinge beziehen sich theils auf thierische oder belebte Körper, die sie entweder von innen reinigen durch die Gymnastik und Arzeneikunst, oder von außen durch Bäder und dergleichen gemeine Mittel; theils auf leblose Dinge, welche durch die Sorgfalt der Walker und anderer, welche für die Reinlichkeit und den Schmuk arbeiten, gesäubert werden. Weil nun diese Säuberungen so mannichfaltig sind und so sehr ins Kleine gehen, so hat man auch vielerlei zum Theil seltsame Namen dafür.

Theät. Das wohl!

Der Fremd. Allerdings! Theätet. Allein nach der logischen Art zu denken, wonach man blos die Aehnlichkeiten und Verwandtschaften der Dinge in Betracht ziehet, siehet man nicht auf den größern oder geringern Nutzen, wodurch sich z. B. die Reinigung vermittelst der Arzenei von derjenigen unterscheidet, die durch bloße Säuberungen von außen vermittelst eines Schwamms und anderer anziehender Mittel geschiehet, so daß es hier gar keinen Unterschied macht, ob jene an sich wichtiger sey und nöthigere Bedürfnisse be-

friedige, als diese: denn diese, die logische Methode nämlich, siehet nur auf das, wodurch alle Künste unter einander verwandt oder nicht verwandt sind, und sucht daraus den Begriff von der Sache als Sache zu bilden; daher sie auch alle diese Künste in so fern gleich schäzt, und in Rükficht auf die bloße Aehnlichkeit oder Verwandtschaft derselben die eine weder für würdiger noch für lächerlicher hält, als die andere. Es mag z. B. jemand nach den Regeln der kriegerischen Jagdkunst ein Wild auftreiben oder eine Laus erhaschen, so ist das Eine nicht edler als das Andere, sondern läuft, in diesem Betracht, auf Eins hinaus, das Geschäft des Jagens.

Wenn du also vorhin nach dem Namen fragtest, wodurch alle jene Verrichtungen, ich meine die körperlichen Reinigungen, sie mögen lebendige oder leblose Dinge betreffen, bezeichnet werden könnten; so wird es einerlei seyn, ob dieser Name, den wir der Sache geben, schön oder unedel laute, wenn er nur den Unterschied der körperlichen Reinigungen von denen, die die Seele zum Gegenstande haben, deutlich ausdrükt, und jene zusammen in sich faßt.

Was aber die Reinigung des Geistes betrifft, so werden wir diese leicht von allen übrigen unterscheiden, wenn wir nur ihre Absicht gehörig einsehen.

Theät. Ich glaube sie einzusehen, und gebe zu, daß es zwei Arten von Reinigung gebe, wovon die eine den Geist zum Gegenstande hat, und von der körperlichen ganz verschieden ist.

Der Fremd. Vortrefflich! Nun höre mich noch weiter, da ich das Gesagte wiederum in zwei Hälften theilen will.

Theät. Ich werde mit dir theilen, wohin du mich auch führst.

Der Fremd. Tugend und Laster unterscheiden sich doch in der Seele?

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremd. Nun war, dem Obigen zufolge, Reinigung so viel als Absonderung des Einen vom andern, so daß das Bessere zurükbleibt, und das Schlechtere ausgeworfen wird.

Theät. Das war es.

Der Fremd. Wegschaffung des Lasters oder Bösen wird also mit Recht Reinigung der Seele genannt werden können?

Theät. O ja!

Der Fremd. Es giebt aber, in Absicht auf die Seele, zwei Arten des Bösen.

Theät. Welche?

Der Fremd. Die für die Seele das sind, was Krankheit auf der einen Seite und Häßlichkeit auf der andern für den Körper sind.

Theät. Das erkläre mir näher.

Der Fremd. Du dachtest vielleicht noch nicht, daß Krankheit und Aufruhr einerlei sind.

Theät. Auch hierauf weiß ich nichts zu antworten.

Der Fremd. Denkst du dir bei Aufruhr etwas anders, als Abweichung von der natürlichen Eintracht, die von Verdorbenheit herrührt?

Theät. Nichts anders.

Der Fremd. Unter Häßlichkeit etwas anders, als von regellosen Abweichungen herrührende Mißgestalt der Dinge, die zusammen ein Ganzes ausmachen sollten?

Theät. Gar nichts anders.

Der Fremd. Wie nun? sehen wir nicht, daß in der Seele derer, die ein verdorbenes Gemüth haben, ein ewiger Streit ist zwischen Meinungen und Begierden, Heftigkeit und Lüsten, Vorstellungen und Kümmernissen?

Theät. Gar sehr.

Der Fremd. Und doch sollten diese Kräfte, ihrer Verwandtschaft wegen, alle in Harmonie und Freundschaft stehen.

Theät. Das sollten sie freilich!

Der Fremd. Die Verdorbenheit des Gemüths können wir also mit Recht Aufruhr und Krankheit der Seele nennen.

Theät. Mit vollkommnem Recht.

Der Fremd. Ferner: wenn Dinge die sich bewegen können, ein gewisses Ziel vor sich haben, das sie zu erreichen suchen, aber bei jedem Versuche, den sie machen, vorbeifahren und das Ziel verfehlen, kann man denn sagen, daß sie dieses thun zufolge ihrer wohlabgemessenen Zielmäßigkeit, oder vielmehr ungemessenen Zielloßigkeit?

Theät. Ohne Zweifel zufolge des leztern.

Der Fremd. Nun wissen wir doch, daß wenn die Seele irret, worin es auch sey, dieses ganz wider ihren Willen geschiehet.

Theät. Ja wohl!

Der Fremd. Denn irren heißt bei einer Seele nichts anders, als durch falsche Annahme dem Ziele der Wahrheit, nach welchem sie strebt, vorbei fahren, und Wahn treffen.

Theät. O freilich!

Der Fremd. Man kann daher eine Seele, die Irrthum und Wahn hegt, eine mißgebildete und ungemessene oder ziellose nennen.

Theät. Das scheint!

Der Fremd. Diesem nach gäbe es also, wie es scheint, zwei unterschiedene Uebel in der Seele, wovon das eine offenbar das ist, was von uns Krankheit derselben, gemeiniglich aber ihre Bösartigkeit genannt wird.

Theät. Richtig.

Der Fremd. Das andere hingegen, welches blos in der Seele entsteht, nennt man zwar Unwissenheit und Irrigkeit, will es aber nicht für Bosheit und Argheit gehalten wissen.

Theät. Ich sehe nun offenbar und gebe zu, woran ich so eben noch zweifelte, daß es eine zwiefache Art von Verdorbenheit der Seele gebe: Feigheit, Unmäßigkeit, Ungerechtigkeit und alles, was dahin zu rechnen, gehört zu dem, was wir Krankheit der Seele nennen; was hingegen den Zustand der vielfachen und mannichfaltigen Unwissenheit und Irrigkeit betrifft, so ist diese einerlei mit Häßlichkeit oder Mißbildung.

Der Fremd. In Absicht auf den Körper hat man für diese beiden Krankheiten zwei besondere Künste gefunden.

Theät. Welche sind diese beiden?

Der

Der Fremd. Gegen Mißbildung oder Uebelstand die Gymnastik und die Heilkunst gegen Krankheit.

Theät. Das scheint wohl.

Der Fremd. Gegen Zügellosigkeit, Ungerechtigkeit und Feigheit beweißt sich unter allen Künsten am füglichsten und treffendsten die richterliche Ahndung oder Züchtigung.

Theät. Das soll wohl, wenigstens glauben es die Menschen.

Der Fremd. Wie aber in Absicht des zweiten? kann es gegen das gesammte Uebel der Unwissenheit und Irrigkeit wohl ein treffenderes Mittel geben, als die Belehrung und Unterricht?

Theät. Gewiß nicht.

Der Fremd. Sollen wir aber nur eine einzige Art des Unterrichts annehmen, oder mehrere? Denke einmal nach, ob nicht etwa zwei Hauptarten davon wirklich vorhanden sind?

Theät. Ich sinne nach.

Der Fremd. Ich denke, wir erkennen sie am leichtesten auf folgende Weise.

Theät. Auf welche?

Der Fremd. Wenn wir zusehen, ob sich nicht etwa die Unwissenheit oder Irrigkeit der Seele in zwei Hälften theilen lasse. Denn wenn

die.

dieses geschehen kann, so muß nothwendig auch der Unterricht sich zwiefach theilen lassen, damit jede Hälfte des Mittels einer andern Hälfte des Gegenstandes, worauf sie wirken soll, entsprechе.

Theät. Hast du denn auf die Weise schon alles, was du suchtest?

Der Fremd. Was die Unwissenheit betrifft, so stellt sich mir eine ganz besondere Art derselben dar, die sich durch ihre Größe und Schwere so sehr auszeichnet, daß sie alle andere überwiegt.

Theät. Welche denn?

Der Fremd. Wenn einer Einsicht wovon zu haben glaubt, wovon er nichts einsiehet. Gerade diese Art der Unwissenheit scheint die Mutter alles Wahns und aller Irrthümer des Verstandes zu seyn.

Theät. Sehr wahr!

Der Fremd. Und gerade dieser Art von Unwissenheit, glaube ich, kommt der Name Unbelehrsamkeit allein zu.

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremd. Wie sollen wir nun den Theil der Belehrung nennen, der diese Art von Unwissenheit zu entfernen bestimmt ist?

Theät. Wie ich glaube, lieber Freund, haben wir das Eine sonst wohl Anweisung zu den practi-

practischen Künsten, das Andere aber, wovon hier die Rede ist, Unterricht und Lehre zur Menschenbildung genannt.

Der Fremd. So nennen es fast alle Griechen, Theätet.

Wir müssen indessen auch noch dieses in Ueberlegung nehmen, ob nun alles schon so weit getheilt ist, als es sich theilen läßt; oder ob noch gewisse Eintheilungen Statt finden, die ihre eigene Namen haben müssen?

Theät. Das müssen wir.

Der Fremd. Wie mir scheint, findet hier allerdings noch eine Theilung Statt.

Theät. In wie fern?

Der Fremd. Es giebt zwei Wege, auf welchen der Unterricht durch wörtliche Belehrung geschehen kann; der eine scheint etwas rauh, der andere eben und leicht.

Theät. Was verstehst du denn unter jedem dieser beiden Wege?

Der Fremd. Unter jenem die alte väterliche Weise, nach welcher weiland die Väter gegen ihre Kinder hauptsächlich verfuhren, und deren sich auch noch jezt viele bedienen, da man nämlich die Vergehungen der Kinder, je nachdem sie sind, theils durch strengere, theils durch sanftere Vorwürfe ahndet.

Daher

Daher man alles, was dahin gehört, mit einem Worte ganz füglich Zurechtweisung oder Warnung nennen kann.

Theät. Das ist wahr.

Der Fremd. Dagegen glauben nun einige, durch genaueres Nachdenken, die Entdeckung gemacht zu haben, daß jede Unwissenheit, wobei sich zugleich Unbelehrsamkeit äußert; ihren Grund nicht im Willen des Menschen habe, indem kein Mensch, wie sie sagen, der sich für weise halte, je den Willen haben könne, das erst noch zu lernen, worin er schon Meister zu seyn glaube; und daß folglich die Art von Unterweisung, die blos Ermahnung oder Zurechtweisung ist, für die wahre Menschenbildung, ohngeachtet aller angewandten Mühe, doch nur wenig fruchte.

Theät. Darin haben sie wohl nicht ganz Unrecht.

Der Fremd. Sie nehmen daher zur Vertreibung jenes Eigendünkels eine andere Wendung.

Theät. Welche denn?

Der Fremd. Sie fragen denjenigen näher aus, der von einer Sache wunder was! zu sagen glaubt, und doch nichts sagt: alsdann stellen sie eine genaue Prüfung der Meinungen dieser Irrenden an, und nachdem sie die einzelnen Behauptungen vergleichungsweise neben einander gestellt haben,

ben, ziehen sie allgemeine Schlüsse und Folgerungen daraus; und wenn dieses geschehen ist, so zeigen sie endlich, daß jene Behauptungen von denselben Dingen, in denselben Beziehungen und in derselben Rükficht mit sich selbst im Widerspruche stehen.

Diejenigen nun, welche auf die Weise betroffen werden, schämen sich vor sich selbst und werden desto nachgiebiger und milder gegen andere; und durch diesen Weg kommen sie endlich dahin, daß sie ihren großen und schweren ganz unduldsamen Eigendünkel fahren lassen, und auf eine Art frei werden, die an sich die angenehmste ist, von der man hören kann, und von der dauerendsten Wirkung für ihren Mann.

In Absicht dieser Reinigung, mein Sohn, hegen diejenigen, welche sie bewirken, gleiche Grundsäze mit den leiblichen Aerzten.

Denn wie diese der Meinung sind, daß ein kranker Leib die ihm dargebotene Nahrung nicht eher recht genießen könnne, bis dasjenige aus ihm weggeschafft worden, was diesen Genuß hindert: eben so denken jene, in Absicht auf die Seele, daß nämlich die ihr als Nahrung dargebotene Kenntnisse nicht eher von Nuzen für sie seyn werden, als bis jemand sie durch Ueberweisung (wenn der Mensch nämlich von der Art ist, daß er sich überweisen lassen kann und will) zur schaamvollen Erkenntniß ihrer selbst gebracht, und durch

Wegnehmung der falschen Meinungen, die den Genuß der wahren Erkenntniß hinderten, sie gereinigt hat, so daß sie nun glaubt, sie wisse blos das, was sie weiß und weiter nichts.

Theät. Gewiß die beste und besonnenste Gemüthsfassung, worin ein Mensch je seyn kann!

Der Fremd. Diesem allen zufolge, mein lieber Theätet, müssen wir daher auch urtheilen, daß beschämende Ueberweisung unter allen Reinigungen die stärkste und allereigentlichste sey; und daß hingegen der noch Unüberwiesene, d. i. der noch nicht zur schaamvollen Erkenntniß seiner selbst gekommene, wäre er auch der große König (der Perser) selbst, gerade in den wichtigsten Dingen noch ungereinigt sey; ungezogen und häßlich oder mißgebildet in Absicht auf das, worin jeder, der wahrhaft glüklich werden will, der Reinste und Schönste seyn sollte und seyn muß.

Theät. Ohne allen Zweifel.

Der Fremd. Wie nun? giebt es Menschen, die diese Kunst üben? Daß die Sophisten es thun, wage ich kaum zu sagen.

Theät. Warum das?

Der Fremd. Um ihnen kein größeres Verdienst beizumessen, als ihnen zukommt.

Theät. Indessen scheint das Gesagte doch einem gewissen Manne dieser Art ähnlich.

Der Fremd. Auch dem Hunde der Wolf, das Wütendste dem Zahmsten. Gerade in diesem Punkte des Aehnlichen muß man sich am sorgfältigsten hüten. Er gleicht einem Boden, auf dem man selten sichere Tritte thut. Doch wir wollen es gelten lassen. Denn wer sich gehörig in Acht nimt, der wird, glaube ich, so leicht nicht in den Fall kommen, über kleine Angrenzungen verlegen zu seyn.

Theät. Das kann man wohl annehmen.

Der Fremd. Zur Unterscheidungskunst gehört also die reinigende; zur reinigenden die Seelenreinigung als ein besonderer Theil; zu dieser die *unterweisende*; zur unterweisenden die Menschenbildende; zur Menschenbildenden die jede falsch eingebildete Weisheit in ihrer Richtigkeit darstellende Ueberweisung, welche wir nach dem, was bis jezt gezeigt worden, für nichts anders erklären wollen, als für die Kunst eines wahren Sophisten von edler Abkunft.

Theät. Gut! Da aber bisher so vieles gezeigt worden, so sehe ich noch nicht, was man darunter als den eigenthümlichen und wahrhaften Charakter des Sophisten anzunehmen habe.

Der Fremd. Deine Unentschlossenheit, mein Lieber, hat guten Grund.

Aber auch selbst der Sophist wird, wie ich glaube, nunmehro verlegen seyn müssen, wie er

glüklich hindurch kommen wolle, ohne von uns gefaßt zu werden. Denn das Sprichwort sagt mit Recht: „Allem zu entgehen, ist schwer.“ Und gerade jezt müssen wir ihm vor allen Dingen beizukommen suchen.

Theät. Das meine ich auch.

Der Fremd. Doch laß uns erst einen Augenblik still stehen, um wieder zu Odem zu kommen, und indem wir uns erhohlen, bei uns selbst über seinen Charakter nachdenken!

Nun wohlan! wir wollen einmal sehen, in wie vielerlei Gestalten der Sophist sich uns bereits dargestellt hat. Zuerst, glaube ich, trafen wir ihn als einen Mann, der Jagd macht auf reiche Jünglinge, um von denselben belohnt zu werden.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Zweitens als einen Herumzieher, der mit Künsten und Wissenschaften handelt.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Erkannten wir in ihm drittens nicht auch einen Mäkeler eben dieser Seelenwaren?

Theät. Allerdings! und zwar viertens auch als einen solchen, der seine eigene Sachen abseзt.

Der Fremd. Du hast gut behalten! Ich will das weitere versuchen:

Fünftens bewies er sich uns als einen Kämpfer in der Rede, der besonders in der Kunst, durch Worte zu streiten, erfahren war.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Was nun den sechsten seiner Charaktere betrifft, so könnte dieser noch wohl zweifelhaft scheinen; indessen wollen wir ihm denselben nicht streitig machen, sondern annehmen, daß er ein Reiniger der Seele sey, und dieselbe von Meinungen befreie, welche keine wissenschaftliche Belehrungen zulassen.

Theät. Ich bin es völlig zufrieden.

Der Fremd. Merkst du aber auch wohl, wenn jemand das Ansehen hat, im Besitz vieler Wissenschaften zu seyn, und doch nur nach dem Namen einer einzlichen Kunst benannt wird, daß man alsdann keine wahre Idee von ihm hat, sondern, indem man eine gewisse Kunst auf die Weise nimt, offenbar außer Stande ist, dasjenige dabei recht einzusehen, worauf alle jene Wissenschaften sich beziehen; und eben deswegen auch nicht mit einem, sondern mit vielen Namen denjenigen belegt, den man sich als im Besitz vieler Wissenschaften denkt?

Theät. Dies scheint allerdings so der Fall zu seyn.

Der Fremd. Damit uns nun, aus Mangel an Aufmerksamkeit und gehöriger Unterscheidungskunst, bei unserer Untersuchung nicht eben dieses begegne; so wollen wir lieber aus dem Vielen, was bisher über den Sophisten gesagt worden, ein Einziches ausheben, um dasselbe vorerst genauer zu betrachten.

Hierunter schien mir nun Eins ganz vorzüglich den Charakter des Sophisten anzudeuten.

Theät. Welches?

Der Fremd. Wir sagten doch, daß er die Kunst des Widerspruchs verstehe?

Theät. Richtig!

Der Fremd. Auch daß er andere eben dieses lehre?

Theät. Freilich!

Der Fremd. So müssen wir denn sehen, was es eigentlich sey, worin diese Leute, ihrem eigenen Vorgeben nach, auch andere zu Widersprechern machen. Diese Untersuchung wollen wir nun auf folgende Weise anfangen.

Ich frage nämlich, sind es jene göttlichen Dinge, wovon der große Haufe nichts siehet, in Rükficht auf welche sie ihre Zöglinge in den Stand sezen, sich als Widersprecher zu beweisen?

Theät. Ja, in Absicht auf diese, wie man sagt.

Der Fremd. Auch in Absicht alles dessen, was am Himmel und auf Erden den Augen der Menschen sichtbar ist, und was dahin gehört?

Theät. Welches meinst du insbesondere?

Der Fremd. So oft in ihren philosophischen Unterredungen über das Wesen und Entstehen der Dinge im Ganzen genommen etwas vorgebracht wird, sehen wir denn nicht, daß sie sowohl selbst Meister des Widerspruchs sind, als auch andere diese Kunstfertigkeit lehren?

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Und was Gesetze und allgemeine Staatsverwaltungen betrifft, geben sie sich nicht ebenfalls dafür aus, auch in Absicht dieser Dinge Menschen zu bilden, mit denen schwer auszukommen ist *)?

Theät. Man kann nie mit ihnen zu thun haben, ohne daß sie sich in dieser Qualität ankündigen.

Der Fremd. Ja wie man auch die Meister aller und jeder Künste durch Widersprüche in die Enge treiben könne, darüber giebt es allgemein bekannte Schriften, woraus jeder, der Lust hat, sich unterrichten kann.

*) αμφισβητικὸς.

Theät. Du scheinst auf das zu zielen, was Protagoras von den Kampfübungen und andern Künsten geschrieben hat.

Der Fremd. Ja auch von vielen andern Dingen, bester Mann.

Hienach schiene denn die Kunst des Widerspruchs überhaupt das hinreichende Vermögen oder die Fertigkeit alles und jedes zu bezanken und in Anspruch zu nehmen.

Theät. Sie scheint allerdings nichts außer ihrem Gebiet lassen zu wollen.

Der Fremd. Aber, bei den Göttern! ich frage dich, mein Sohn, hältst du dieses für möglich?

Vielleicht siehest du die Möglichkeit, denn ihr jungen Leute sehet schärfer, meine alten Augen sind zu blöde.

Theät. Was meinst du denn? und worauf zielst du eigentlich? Denn ich verstehe deine lezte Frage noch nicht.

Der Fremd. Ich frage, ob es möglich ist, daß ein Mensch alles wisse?

Theät. O wie glükliche Geschöpfe, lieber Freund, wären wir dann!

Der Fremd. Wenn das nun nicht, wie kann denn jemand, der eine Sache nicht versteht,

dem

demjenigen mit Grund und Fug widersprechen, der sie versteht?

Theät. Auf keine Weise.

Der Fremd. Aber wo bliebe denn das Wunder des sophistischen Vermögens?

Theät. In Absicht wessen?

Der Fremd. Daß sie ihren Zöglingen die Meinung von sich beibringen, sie wären in jedem Betracht die Weisesten unter allen Weisen?

Denn so viel siehet man doch, wenn sie weder recht widersprechen könnten, noch jenen es zu können schienen; ja wenn sie, indem sie es scheinen, als Widersprecher nicht auch das Ansehen hätten, klüger zu seyn, als denen sie widersprechen: so würden sie ja, um mich deines eigenen Ausdrufs zu bedienen, bald gute Feier haben, und keiner mehr Lust bekommen, sich für vieles Geld in dieser großen Kunst von ihnen unterrichten zu lassen.

Theät. Man würde ihnen freilich gute Feier lassen.

Der Fremd. Nun aber werden sie gesucht.

Theät. Und zwar sehr!

Der Fremd. Darum, glaube ich, weil man sie für Kenner hält in dem, worin sie widersprechen.

Theät. Offenbar!

Der Fremd. Und zwar erstrekt sich ihr Widerspruch auf Alles? nicht wahr?

Theät. Ja!

Der Fremd. Sie scheinen also ihren Lehrlingen Alles zu verstehen.

Theät. Wie anders?

Der Fremd. Und thun es doch nicht, weil dieses unmöglich ist, wie wir gesehen haben.

Theät. Offenbar unmöglich!

Der Fremd. Offenbar ist also die Wissenschaft, die der Sophist von allen Dingen haben soll, eine vermeinte und keine wahre Wissenschaft.

Theät. In jedem Betracht; und was du eben gesagt hast, trifft sie so sehr, als etwas treffen kann.

Der Fremd. Mögen wir noch ein anderes Beispiel nehmen, wodurch eben dieses noch deutlicher gezeigt wird.

Theät. Welches?

Der Fremd. Dieses. Merke aber wohl auf meine Fragen, damit du treffend antwortest.

Theät. Mich verlangt schon.

Der Fremd. Wenn jemand erklärte, er verstehe — ich will nicht sagen über Alles zu reden oder zu widersprechen, sondern durch eine

ein-

einzige Kunst Alles zu machen und auszuarbeiten —

Theät. Was verstehst du unter Alles?

Der Fremd. Nun du stokst gleich beim Anfang meiner Fragen, da du nicht zu wissen scheinst, was ich mit Alles sagen will.

Theät. Das weiß ich in der That nicht.

Der Fremd. So wisse denn, daß ich unter „Alles“ auch dich und mich begreife; ja nicht blos dich und mich oder die Menschen überhaupt, sondern auch alle Thiere und Bäume.

Theät. Wie meinst du Das?

Der Fremd. Ich meine, wenn jemand vorgäbe, er könne mich und dich und alle Dinge, die die Natur hervorbringt, machen.

Theät. In wie fern, machen? Denn an Hervorbringungen, wie sie durch den Fleiß des Landmanns bewirkt werden, kannst du nicht denken, weil du von einem solchen redest, der auch lebendige Geschöpfe machen soll.

Der Fremd. Das thue ich: und zwar nicht blos thierische Geschöpfe, sondern auch Erde und Meer und Himmel und Götter und alles was Namen und Daseyn hat.

Noch mehr! er macht alles dieses nicht nur schnellweg, sondern verkauft auch zugleich mit seiner Kunst alle diese Dinge für wenig Geld.

Theät. Du spielst.

Der Fremd. Nun? würdest du nicht glauben, daß derjenige eben sowohl spiele, welcher von sich behauptete, er wisse Alles, und könne auch jeden andern in kurzer Zeit und für wenig Geld so weit bringen, daß er Alles wisse?

Theät. Ja wohl!

Der Fremd. Weißt du ein künstlicheres und zugleich angenehmeres Spiel, als die Nachahmung?

Theät. Gar nicht! Denn der Begriff der Nachahmung befaßt Alles in Einem, und enthält einen ganzen Reichthum von Mannichfaltigkeiten.

Der Fremd. Sollten wir nun nicht glauben, daß der, welcher sich anheischig macht, vermöge einer einzichen Kunst Alles machen zu können, eigentlich nur darauf ziele, daß er als Mahler im Stande sey, von allen Dingen Bilder zu entwerfen, die mit den Dingen selbst gleiche Namen führen, wodurch er denn unerfahrne Jünglinge und Kinder, denen er diese Abbildungen in einer gewissen Ferne zeigte, täuschen könnte, sie für natürliche Gegenstände zu halten, so daß er in diesem Verstande das hinreichendste Vermögen hätte, alles was er nur wollte, als wirklich darzustellen?

Theät. Das scheint völlig gegründet.

Der Fremd. Und sollte es nun in Absicht dessen, was jemand durch Reden vermag, nicht eben sowohl eine Kunst dieser Art geben? oder sollte gar Niemand im Stande seyn, junge Leute, und alle, die noch weit von der Wahrheit der Dinge entfernt sind, vermöge der Zauberkraft gewisser Reden, die für ihre Ohren eben das wären, was jene Abbildungen für das Auge waren, in so fern zu täuschen, daß er ihnen gewisse Wortbilder von allen Dingen vorhielte, und sich dadurch das Ansehen verschaffte, als rede er die Wahrheit der Dinge selbst, und sey folglich als Redender auch der Weiseste aller Menschen in jedem Betracht?

Theät. Ich wüßte nicht, warum es nicht auch eine zweite Kunst dieser Art geben könnte?

Der Fremd. Dagegen aber kann es auch nicht anders seyn, mein Theätet, als daß viele von denen, die in ihrer Jugend solche Zuhörer gewesen, nachmals, wenn sie zu mehrern Jahren und reiferem Alter gekommen sind, und mit der Natur der Dinge näher bekannt werden, ja selbst durch die Erfahrungen ihres Lebens gezwungen werden, die eigentliche Wahrheit dessen was ist und geschiehet, mit klaren Augen zu sehen, ihre vormals gehabten Meinungen mit ganz andern vertauschen, und nun für klein und gering halten, was ihnen ehemals so groß und wichtig schien, und für schwer, was sie sonst so leicht

dünkte:

dünkte: mit einem Worte, daß sie durch das, was sie im wirklichen Leben erfahren haben, dahin gebracht werden, überhaupt von Allem das Gegentheil zu glauben von dem, was sie sich ehemals, da sie noch in bloßen Worten lebten, eingebildet hatten.

Theät. Das mag wohl seyn, so weit ich junger Mensch hierüber urtheilen kann, der ich selbst noch zu denen gehöre, die noch weit von der Wahrheit der Dinge entfernt sind?

Der Fremd. Nun wir alle, so viel unserer hier sind, wollen dich, noch ohne jene Erfahrungen bereits gemacht zu haben, der Wahrheit so nahe als möglich bringen, und hiemit sogleich anfangen.

Sage mir also zuerst, scheint es dir schon völlig ausgemacht, daß der Sophist nur zur Klasse der Täuscher gehöre, in so fern er die Dinge nur nachahmt; oder könnte noch die Frage seyn, ob er vielleicht nicht wirklich die wahre Wissenschaft von alle demjenigen hätte, worüber er so mächtig widersprechen kann?

Theät. Wie könnte jemand das noch glauben, lieber Freund? Nach dem Bisherigen zu urtheilen, scheint mir vielmehr ganz deutlich zu erhellen, daß der Sophist einer von denen sey, die das große Spiel der allgemeinen Nachahmung verstehen, wie du sie vorhin beschrieben hast.

Der Fremd. Also ein Zauberer und Nachahmer wird er seyn müssen.

Theät. Was anders?

Der Fremd. Wenn das ist, so müssen wir alles anwenden, um unsere Beute nicht wieder fahren zu lassen.

Dies wäre nämlich so zu sagen ein Netz der Vernunft, worin wir den Sophisten gefangen gefangen hielten, dem er nicht mehr würde entwischen können.

Theät. Wie meinst du das?

Der Fremd. Ich meine, daß wir ihn ertappt haben als einen aus der Klasse derer, die durch täuschende Zauberkraft Wunderdinge vermögen.

Theät. Das glaub' ich ebenfalls von ihm.

Der Fremd. Wir haben es daher für nöthig gehalten, die Bildermachende Kunst so geschwind als möglich in alle ihre Gänge zu theilen; und indem wir uns in alle Feinheiten derselben einlassen, den Sophisten, wenn er uns anders dann nicht schon entgangen ist, nach dem Geheiß jenes Königlichen Gebots zu fangen, und ihn als erhaschte Beute an dasselbe auszuliefern: sollte es aber unter den Theilen der nachahmenden Kunst irgend einen geben, wohin er sich etwa verkröche, so müssen wir ihm nachspühren, und diesen Schlupfwinkel, der ihn aufgenommen hat,

wie-

wieder so lange theilen oder durchkreuzen, bis er ertappt worden. Denn weder der Sophist noch irgend Etwas kann jemals den Nachspühtungen derer entgehen, die alles und jedes durchsuchen und keinen Fleck unbetreten lassen.

Theät. Das gefällt mir, und so müssen wir es machen.

Der Fremd. Nach der obigen Eintheilung glaube ich zwei Arten der Nachahmung zu entdecken. Zu welcher von beiden aber die von uns gesuchte Idee gehöre, bin ich noch nicht im Stande klar einzusehen.

Theät. Sage uns nur zuerst, was für zwei Arten du meinst, und gieb uns von jeder einen deutlichen Begriff.

Der Fremd. Die eine finde ich in der Verähnlichungskunst, welche hauptsächlich darin besteht, daß jemand das natürliche Gleichmaaß des Urbildes auch im Nachbilde ausdrükt, nämlich der Länge, Tiefe und Breite nach, und außerdem noch die jedem Theile schiklichen Farben giebt, wodurch etwas erst zum wahren Nachbilde eines wirklichen Urbildes wird.

Theät. Ist dieses denn nicht das Bestreben aller, die etwas nachahmen?

Der Fremd. Wenigstens derer nicht, die etwas Kolossalisches bilden oder mahlen: denn wenn diese demjenigen, was als schön in die

Augen

Augen fallen soll, das wahre Gleichmaaß der Natur geben wollten; so würden die obern Theile kleiner scheinen, als sie sollten, und die untern größer, weil jene aus der Ferne, diese aber aus der Nähe von uns gesehen werden.

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Folglich ist der Zwek der Künstler nicht sowohl die Wahrheit und das Gleichmaaß der Natur auszudrücken, als vielmehr dasjenige, wodurch ihre Werke der Nachahmung das Ansehen der Schönheit bekömmen.

Theät. Ohne Zweifel.

Der Fremd. Dieses leztere kann also ein Bild der Schiklichkeit genannt werden, weil das Schikliche darin ausgedrukt, obgleich die Wahrheit der Natur verändert ist.

Theät. Vollkommen!

Der Fremd. Jenes hingegen, welches der Natur getreu bleibt, könnte man ein Bild der Aehnlichkeit nennen?

Theät. Ja!

Der Fremd. Also der Theil der nachahmenden Kunst, der dieses zum Zwek hat, muß der nachahmende im eigentlichen Verstande, oder wie wir ihn oben nannten, der verähnlichende genannt werden?

Theät. Das muß er!

Der Fremd. Wenn dagegen etwas, das an sich nicht schön ist, dem Schönen nur ähnlich scheint, aber selbst dieser Schein der Aehnlichkeit dem Auge verschwindet, sobald man sich in den Stand sezt, es in seiner wahren Beschaffenheit zu sehen, wie soll man dieses nennen? Etwa ein Phantom oder einen leeren Schein, weil es ähnlich scheint, ohne ähnlich zu seyn?

Theät. Warum nicht?

Der Fremd. Herrscht dieses Scheinwesen nicht überall, sowohl in der Mahlerei, als in allen Theilen der Nachahmungskunst?

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Und könnte man eine Kunst, die einen Schein der Aehnlichkeit, aber keine wirkliche Aehnlichkeit bewirkt, nicht mit Recht eine Scheinmachende oder Scheingebende nennen?

Theät. Ja wohl!

Der Fremd. Dies waren also die beiden Arten der Bildermachenden oder nachbildenden Kunst, nämlich die durch Verähnlichung nachahmende und die Scheinmachende.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Was wir aber schon vorhin nicht recht wußten, zu welcher von beiden Arten der Sophist gehöre, das bin ich auch jezt noch nicht im Stande, deutlich einzusehen: so schwer

wird

wird es einem, sich einen vollständigen und zuverlässigen Begriff von dem außerordentlichen Charakter eines Sophisten zu machen. Denn auch hier ist er so glüklich gewesen, sich unsichtbar zu machen, indem er schlau genug gewesen ist, in die Tiefe eines Begriffs sich zu verkriechen, der schwer auszuspähen ist.

Theät. Das scheint wohl!

Der Fremd. Ist es aus Ueberzeugung, daß du mir dieses eingestehest, oder nur ein Zug der Gewohnheit, der dich, da du mir schon so oft Recht gegeben hast, auch hier verleitet haben könnte, so geradezu beizustimmen?

Theät. Warum und wozu diese Frage?

Der Fremd. Wir haben eine Untersuchung vor uns, sorgloser Mann, die wahrhaftig und in jedem Betracht schwer ist.

Was nämlich den Punkt betrifft, daß eine Sache etwas scheinen und das Ansehen wovon haben könne, ohne dasselbe zu seyn; daß man von gewissen Dingen reden könne, ohne nach der Wahrheit davon zu reden: gewiß ein Punkt, der schon lange sehr verwickelt war, und es bis diese Stunde ist. Denn wie soll man sich die Sache anders denken, als daß der Redende entweder wissentlich lüge, oder sich einbilde, die Sache sey wirklich so, wie er sie vorstellt? und wer dieses lezte annimt, Theätet, bei dem sehe ich nicht,

wie er auf alle Fälle nicht des Widerspruchs sollte überführt werden können.

Theät. Warum das?

Der Fremd. Weil hienach offenbar festgesezt wird, daß etwas sey, was nicht ist. Denn auf keine andere Weise könnte Lüge zu etwas Wirklichem werden. Dagegen kann ich dich versichern, mein Sohn, daß der große Parmenides, da ich ihn als Knabe hörte, von erst an bis an sein Ende, sowohl in Prosa als Poesie, das Gegentheil behauptet hat, zum Beispiel, wenn er sagt:

„Auf keine Weise kann, und nie, was nichts ist, seyn

„Du aber lenke, die Wahrheit suchend, den „Geist von diesem Wege ab.“

Wir haben also sein Zeugniß für die Wahrheit dieser Sache, die sich noch mehr bewähren wird, wenn wir sie etwas genauer untersuchen wollen. Und dies, dächte ich, müßten wir vor allen Dingen thun, wenn du nichts dagegen hast.

Theät. Du kannst mich leiten, wie du willst: untersuche also diese Frage; und wo du den besten Ausweg siehest, da gehe hin und nim mich mit, ich werde dir folgen.

Der Fremd. Das wollen wir denn.

Sage mir also, wagen wir es wohl, über etwas, das ganz und gar nicht ist, einen Ausspruch zu thun 9)?

Theät. Warum nicht?

Der Fremd. Ich meine nicht des Zanks oder Scherzes wegen, sondern wenn einer von unsern Zuhörern in allem Ernst und aus Ueberzeugung uns die Bedeutung des Ausdruks Unding erklären sollte, und zwar in Beziehung auf einen gewissen Gegenstand, können wir denn wohl glauben, daß er dabei etwas Wirkliches in Gedanken habe, oder wisse, was und wie dasjenige beschaffen sey, wovon er jenen Ausdruk gebraucht, und folglich auch im Stande, den Fragenden darauf hinzuweisen?

Theät. Das ist eine so schwere Frage, daß ich für meine Person darüber gar keine Auskunft geben kann.

Der Fremd. Nun so viel ist doch klar, daß der Ausdruk Unding oder des nicht Wirklichen, nicht von Etwas gebraucht werden kann, das wirkliches Daseyn hat.

Theät. Freilich nicht!

9) D. i. vermittelst der Sprache und Rede etwas als positiv und wirklich zu sezen, was in obiecto ein Widerspruch und Unding ist?

Der Fremd. Wenn er auf nichts Wirkliches bezogen werden kann, so auch nicht auf ein gewisses Etwas.

Theät. Auch das nicht!

Der Fremd. Denn es ist eben so klar, daß wenn wir Etwas sagen, wir immer ein Wirkliches verstehen, und nicht ein bloßes Etwas ohne Gegenstand, das mit allen wirklichen Dingen gar nichts gemein hätte, weil dies unmöglich wäre, nicht wahr?

Theät. Allerdings!

Der Fremd. In dieser Rüksicht giebst du also zu, daß Niemand von einem Etwas reden kann, ohne ein gewisses Eins und Individuum in Gedanken zu haben?

Theät. Ja!

Der Fremd. Der Ausdruk Etwas wird daher immer so viel als ein Eins oder Individuum bedeuten, der Ausdruk gewisse hingegen Zweie oder Viele.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Wer also von Nichtetwas redet, der redet folglich von Nichts, und kann nicht anders.

Theät. Zuverlässig!

Der Fremd. Denn man kann nicht sagen, daß ein solcher zwar von Etwas rede, was aber ein Nichtetwas oder Nichts sey. Eigentlich sollte man sagen, daß derjenige gar nicht rede[10], der ein Unding durch Laute des Mundes ausdrücken will.

Theät. So wäre ja die ganze Schwierigkeit gehoben.

Der Fremd. Triumphire noch nicht! Die größte, ja die allergrößte und erste Schwierigkeit ist wirklich noch vorhanden, lieber junger Mann. Die Schwierigkeit, sage ich, die uns gleich anfangs aufstieß.

Theät. Erkläre mir, in wie fern, und entziehe dich meiner Wißbegierde nicht.

Der Fremd. Jedes Wirkliche kann durch ein anderes Wirkliche verändert oder afficirt, d. i. nach Verhältnissen so oder so bestimmt werden.

Theät. Ohne Zweifel!

10) Nach dem alten Grundsaz, daß die menschliche Rede ein Bild und Anzeiger der Dinge seyn soll: hienach redet derjenige freilich nicht, dessen Mund blos Töne oder Sprachlaute hervorbringt, die keinen wirklichen Gegenstand haben, sondern sich wie Nichts zu Etwas, wie Null zu Eins verhalten, statt daß jede Position der Rede ein wirklicher Angeber und Zeiger einer ihr entsprechenden Position der Natur seyn sollte.

Der Fremd. Läßt sich eben dieses auch vom Unding, oder dem was nicht ist, sagen?

Theät. Wie sollte das?

Der Fremd. Alles was Zahl heißt, betrifft die Reihe des Wirklichen?

Theät. Ja, wenn man außer dem Wirklichen noch sonst von etwas als Wirklichem reden kann.

Der Fremd. Dem Undinge also oder dem was nicht ist, kann daher auch weder der Begriff der Einheit noch der Vielheit angepaßt werden.

Theät. Wohl nicht mit Recht, wie aus dem Bisherigen erhellet.

Der Fremd. Wie sollte daher jemand im Stande seyn, ein Unding oder Undinge entweder durch Laute des Mundes auszudrücken, oder auch nur zu denken, da sich überhaupt nichts aussprechen oder denken läßt ohne die Begriffe des Einen oder Vielen, diese Zahlen aber auf nichts angewandt werden können, als was wirklich ist?

Theät. Erkläre dich näher.

Der Fremd. Wenn wir Undinge sagen, soll damit denn nicht eine Vielheit oder vielfache Zahl angezeigt werden?

Theät. Freilich!

Der Fremd. Durch Unding hingegen eine Einheit oder Eins?

Theät. Offenbar!

Der Fremd. Es ist ganz verkehrt geredet, wenn man den Begriff des Wirklichen auf das Nichtwirkliche übertragen will.

Theät. Vollkommen wahr!

Der Fremd. Du begreifst also, daß ein Unding an und für sich weder durch Laute des Mundes ausgedrükt, noch ausgesprochen, noch gedacht werden kann; sondern undenkbar, unaussprechlich und ohne Idee ist.

Theät. Völlig!

Der Fremd. War es daher nicht falsch, wenn ich vorhin sagte, ich wollte die größte Schwierigkeit in Absicht dieses Punkts angeben?

Theät. Wie so? Giebt es denn noch eine, die noch größer ist?

Der Fremd. Und du merkst nicht, seltsamer Mann, selbst bei dem, was von uns gesagt worden, daß das Nichtwirkliche sogar denjenigen, der dessen Nichtwirklichkeit erweisen will, so sehr verwickelt, daß so oft er dieses versucht, er nicht umhin kann, sich hierin selbst zu widersprechen?

Theät. Wie meinst du das? erkläre dich deutlicher.

Der Fremd. Ich habe dieses an mir selbst mehr wie zu deutlich gezeigt, so daß du es leicht bemerken kannst.

Ich sezte nämlich fest, daß die Begriffe des Einen und Vielen auf das Nichtwirkliche gar nicht angewandt werden könnten, und doch habe ich sowohl vorhin als noch eben davon in der einfachen Zahl geredet: ich sage nämlich das Nichtwirkliche. Verstehst du mich?

Theät. Ja!

Der Fremd. Eben so sagte ich kurz vorhin, daß das Nichtwirkliche unaussprechlich, unnennbar und ohne Begriff sey. Du weißt es doch noch?

Theät. Wie sollte ich das nicht mehr wissen?

Der Fremd. Indem ich also den Ausdruk Seyn davon gebrauchte, so widersprach ich meiner obigen Behauptung.

Theät. Das scheint fast so!

Der Fremd. Durch diesen Gebrauch des Ausdruks Seyn redete ich von dem Nichtwirklichen als einem Eins?

Theät. Ja!

Der Fremd. Ja ohne dieses, ich meine, ohne mir dasselbe gleichsam als ein gewisses Eins vor-

vorzustellen, konnte ich es gar nicht begrifflos, unnennbar und unaussprechlich nennen.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Und doch haben wir vorhin den Ausspruch gethan, daß sobald jemand nicht ganz verkehrt und falsch reden will, er dem Nichtwirklichen gar keine Bestimmung, weder nach dem Begriffe des Einen noch des Vielen, geben, ja es überhaupt gar nicht nennen oder anreden dürfe, weil man sonst durch diese Benennung oder Anrede schon zu dem Gedanken verleiten würde, als wenn es ein gewisses Eins oder Individuum wäre.

Theät. Das hat völlig seine Richtigkeit.

Der Fremd. Was wird man daher von mir urtheilen können, da man siehet, daß ich vorhin sowohl als jezt dem schweren Versuche unterliege, wodurch das Nichtwirkliche in seiner Nichtwirklichkeit erwiesen werden sollte!

Da also, wie schon gesagt, von mir und allem was ich hierüber sagen möchte, kein richtiger Ausdruk zur wahren Bezeichnung des Nichtwirklichen erwartet werden kann; so sollst du lieber einen Versuch dieser Art machen.

Theät. Ich dächte gar?

Der Fremd. Nur muthig und brav, denn du bist noch jung. Versuche es nur, so viel in deinen Kräften steht, uns von dem Nichtwirkli-

chen eine Erklärung zu geben, wie sie nach der Richtigkeit des Ausdruks gegeben werden muß, ohne daß du die Namen und Begriffe der Zahlen, weder des Einen noch des Vielen, darauf anwendest.

Theät. Dann müßte ich wahrlich die größte und seltsamste Lust von der Welt haben, wenn ich für meinen Theil etwas versuchen wollte, das, wie ich sehe, dir mislungen ist!

Der Fremd. Nun wenn du nicht willst, so wollen wir uns beide beruhigen, bis wir einen Glüklichern finden, der es kann, und so lange bekennen, daß der Sophist nach seiner außerordentlichen Schlauigkeit sich an einem Orte versteke halte, wo man ihm so leicht nicht beikommen werde.

Theät. Das scheint wirklich so!

Der Fremd. Wenn wir nun noch behaupten, daß der Sophist eine Scheingebende Kunst besize, so wird er sich dieser sehr leicht gegen uns bedienen und leicht das Gegentheil von dem, was wir gesagt, herausbringen können.

Sagen wir nämlich, er sey ein Bildmacher, so wird er fragen, was versteht ihr denn unter Bild überhaupt genommen?

Wir müßten daher, lieber Theätet, wohl darauf bedacht seyn, was wir etwa einem jungen Sophisten auf diese Frage antworten wollten.

Theät.

Theät. Meiner Meinung nach antworten wir, daß das Bilder sind, die sich etwa im Wasser oder in Spiegeln oder in Gemählden oder Skulpturen uud dergleichen darstellen.

Der Fremd. Ich glaube, Theätet, du kennst noch keinen Sophisten.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Weil du meinst, er sey blöde oder gar blind.

Theät. In wie fern?

Der Fremd. Wenn du ihm keine bessere Antwort geben kannst, als die von Abspiegelungen und gebildeten Formen hergenommen ist, so wird er dich auslachen als einen Menschen, der durch seine Reden zu verstehen geben will, er sähe etwas, wo der Sophist nichts siehet. Dieser wird nämlich geradezu erklären, daß er nichts wisse noch wissen wolle von Spiegeln oder Wassern, noch überhaupt von Bildern irgend einer Unschauung; sondern aus allen diesen Beispielen nur folgende Frage ziehen.

Theät. Welche?

Der Fremd. Er wird fragen: worin bestehet das, was die genannten Dinge mit einander gemein haben, so daß du, ohngeachtet ihrer Vielheit, ihnen insgesammt doch nur einen Namen beilegst, als wären sie alle Eins?

So

So halte ich denn brav in deinen Antworten, und laß dich nicht abtreiben!

Theät. Nun wenn ich denn antworten soll, so frage ich dich, lieber Freund, kann jemand etwas anders Bild nennen, als was die Wahrheit eines Gegenstandes nachahmt, ohne doch der Gegenstand selbst zu seyn, da jenes vielmehr etwas anderes der Art ist?

Der Fremd. Verstehest du unter diesem etwas anders der Art ein wahres, oder sonst etwas?

Theät. Gar nicht Etwas wahrhaftes, sondern Etwas dem Wahren ähnliches.

Der Fremd. Weil du nämlich nichts anderes wahrhaft nennst, als was in Wahrheit ist?

Theät. Ja!

Der Fremd. Ist denn das nicht Wahrhafte das Gegentheil vom Wahren?

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Das Wahrheitähnliche muß also etwas nicht Wirkliches seyn, weil es nicht wahrhaft ist: und doch ist es.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Du sagst ja, es sey in Wahrheit nicht wirklich.

Theät. Das nicht, sondern es sey zwar wirklich, aber nur als Bild.

Der Fremd. Was wir also Bild nennen, ist zwar wirklich, aber kein Wirkliches von wahrhaftem und wesentlichem Daseyn?

Theät. Die Begriffe des Wirklichen und Nichtwirklichen scheinen ganz sonderbar durch einander geschlungen zu seyn.

Der Fremd. Allerdings höchst sonderbar!

Du siehest also doch, daß der vielköpfige Sophist uns, vermöge dieses gegenseitigen Gebrauchs, abermals nöthigt, selbst wider unsern Willen einzugestehen, daß das was nicht ist, gewissermaßen doch sey.

Theät. Das sehe ich freilich wohl!

Der Fremd. Wofür sollen wir also seine Kunst halten, um nicht mit uns selbst im Widerspruch zu seyn?

Theät. Ich sehe, du fürchtest etwas, weiß aber nicht was, noch in wie fern?

Der Fremd. Wenn wir annehmen, daß der Sophist ein Mann sey, der durch den Schein täuscht, und seine Kunst folglich eine täuschende sey, sollen wir dann bekennen, daß unsere Seele, in diesem Fall, durch seine Kunst verführt, das Falsche sich als wahr einbilde, oder was sonst?

Theät. Nichts anders; denn was könnte dabei anders angenommen werden?

Der Fremd. Eine falsche Meinung ist doch eine solche, die das Gegentheil wähnt von dem was ist, oder wie meinst du?

Theät. Nicht anders, sondern das Gegentheil.

Der Fremd. Du sagst also, daß die falsche Meinung wähne das was nicht ist.

Theät. Nothwendig!

Der Fremd. Wähnt sie, daß das was nicht ist, nicht sey; oder auf irgend eine Weise sey, was auf keine Weise ist?

Theät. Wenn je einer falsch meint, so muß er wähnen, daß das was nicht ist, gewissermaßen sey.

Der Fremd. Nicht auch wähnen, daß das was auf alle Weise ist, auf keine Weise sey?

Theät. O ja!

Der Fremd. Denn auch dies ist falscher Wahn.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Eben dies wird, glaube ich, auch von der falschen Rede gelten, daß sie nämlich theils leugnet, was doch ist, theils behauptet, was nicht ist.

Theät.

Theät. Wie könnte eine falsche Rede sonst je Statt finden?

Der Fremd. Wohl auf keine Weise. Und doch wird uns kein Sophist dieses eingestehen: oder hältst du es für möglich, daß jemand, der zusammenhangend denkt, das vorhin Zugestandene einräumen werde, da wir nämlich anerkannten, daß Undinge nicht auszudrücken und auszusprechen, eben so begrifflos als undenkbar wären? Begreifen wir auch recht, Theätet, was du eben sagtest?

Theät. Ich dächte ja! Er wird nämlich sagen, das was wir vorhin behauptet, widerspreche dem jezigen, nach welchem wir uns nicht scheueten zu behaupten, daß Etwas absolut Falsches in Meinungen und Reden übergehen könne, wodurch wir so oft genöthigt würden, den Begriff des Wirklichen mit dem Nichtwirklichen zu verbinden, welches doch, unserm obigen Geständniß nach, die größte aller Unmöglichkeiten seyn solle.

Der Fremd. Du hast, wie ich sehe, alles recht gut behalten.

Nun ist es aber auch Zeit, wohl zu überlegen, was wir in Absicht des Sophisten thun sollen. Denn wenn wir ihn nun noch in die Klasse derer sezen, deren Kunst auf das Falsche und Täuschende geht, so werden uns, wie du

stehest,

stehest, eine Menge von Schwierigkeiten und Gegenfragen aufstoßen.

Theät. Ja wohl!

Der Fremd. Wovon wir bisher nur einen geringen Theil zu heben gesucht haben, da ihre Zahl, so zu sagen, ins Unendliche geht.

Theät. Wenn dem so ist, so möchte es, allem Ansehen nach, wohl unmöglich seyn, sich des Sophisten zu bemächtigen.

Der Fremd. Wie nun? sollen wir als Schwächlinge ganz abstehen.

Theät. Nicht doch! sondern fortfahren, glaube ich, müssen wir, wenn wir ihn auch nur an dieser oder jener Seite in etwas fassen.

Der Fremd. Du wirst es also nicht übel nehmen, und wie du eben äußertest, gern zufrieden seyn, wenn wir in einer so schweren Sache auch nur in etwas fortrücken.

Theät. Wie sollte ich das nicht!

Der Fremd. Es ist aber etwas, warum ich dich noch mehr bitte.

Theät. Was denn?

Der Fremd. Daß du nicht glaubst, ich werde ein Vatermörder.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Wenn ich nicht umhin kann, mich gegen den Vater Parmenides zu retten, indem ich seinen oben angeführten Ausspruch einer scharfen Prüfung unterwerfe, und dagegen zu erhärten suche, daß das was nicht ist, in gewisser Rüksicht doch sey, und umgekehrt, daß das was ist, gewissermaßen auch nicht sey.

Theät. So etwas scheint wohl durchgesezt werden zu müssen.

Der Fremd. Wie sollte dies nicht scheinen, ich möchte mit dem Sprichwort sagen, sogar dem Blinden? Denn so lange hierüber nichts ausgemacht oder entschieden ist, es sey für oder wider, mag einer immerhin allerlei Gutes sagen über falsche Reden oder Wahn und Meinung oder solche und solche Bilder, Abbildungen, Nachahmungen und Scheingebungen, ja selbst über die Künste, die dies alles zum Gegenstande haben, er wird sich doch immer nur lächerlich machen, weil er nicht umhin kann, Dinge zu behaupten, die sich selbst widersprechen.

Theät. Vollkommen wahr!

Der Fremd. Dieserwegen müssen wir entweder das Herz fassen, jener väterlichen Rede als scharfprüfende Gegner unter die Augen zu treten; oder lieber alles aufgeben, im Fall wir etwa zu schüchtern wären, die Sache anzugreifen und etwas zu wagen.

Theät. Nichts dergleichen soll uns zurükhalten.

Der Fremd. Nun ist drittens noch eine Kleinigkeit, um die ich dich bitten möchte.

Theät. Rede nur!

Der Fremd. Ich habe doch vorhin gesagt, daß ich bei jeder Widerlegung von dergleichen Dingen leicht der Sache überdrüssig werde, und so gehet es mir auch hier!

Theät. Das hast du freilich!

Der Fremd. Ich sollte fast fürchten, daß du mich dieser Aeußerung wegen für wahnsinnig halten könntest, da ich mich so zu sagen augenblicklich Kopf über Kopf unterwerfe. —

Doch, dir zum Besten, soll die Widerlegung dennoch versucht werden, wenn sie uns nur gelingt!

Theät. Nun so schreite getrost zu Werke! In meinen Augen würdest du nichts verbrochen haben, wenn du auch noch mehr thätest, ich meine nicht blos widerlegtest, sondern auch den Gegenbeweis aufstelltest.

Der Fremd. Allein wie finge man eine so bedenkliche Sache wohl am besten an?

Ich dächte, mein Sohn, der folgende Weg wäre hier nothwendig einzuschlagen.

Theät. Welcher?

Der Fremd. Daß wir zuerst dasjenige vor uns nehmen, was uns am klärsten zu seyn scheint, damit uns nicht allzuschwere Untersuchungen sogleich abschrecken, und uns alle Lust benehmen, einen Schritt weiter zu thun, statt daß wir uns in jenem Fall leicht einverstehen werden, da wir den Sachen selbst gewachsen sind.

Theät. Erkläre dich deutlicher.

Der Fremd. Ich für meine Person glaube, daß Parmenides und alle die es je versucht haben, die Zahl und Beschaffenheit der wirklichen Dinge zu bestimmen, gar zu leicht mit uns verfahren sind.

Theät. Wie das?

Der Fremd. Alle diese Männer betrachten uns nur als Kinder, die man mit Fabeln befriedigen kann.

Der eine erzählt nämlich, das Wesen der Dinge bestehe aus Dreien, wovon Eins und das Andere dann einmal gegen einander kämpften, und dann wiederum sich durch Freundschaft und Harmonie vereinigten, durch das Liebesband der Ehe Kinder erzeugten und diesen Erzeugten Unterhalt und Nahrung darreichten.

Ein anderer läßt nur zwei Principien gelten, das Feuchte und Trockene, oder Wärme und Kälte, die er theils in Vereinigung treten, theils wieder aus einander gehen läßt.

Unsere Eleatischen Philosophen hingegen, die sich vom Xenophanes und von noch ältern Lehrern herschreiben, nehmen nur ein einziches Principium aller Dinge an, und gründen darauf ihre mythologischen Erklärungen von der Natur und Entstehung alles dessen was ist.

Endlich kommen die Jonischen und einige spätere Sicilische Musen, die sich in so weit vereinigt haben, daß sie es am sichersten halten, beide Systeme mit einander zu verbinden, so daß sie annehmen, das Wesen der Dinge sey eben sowohl ein Vielfaches als ein Einfaches, und werde durch Feindschaft und Freundschaft zusammen gehalten.

Denn, sagen die stärkern Musen, das Zwieträchtige wird allezeit wieder einträchtig. Die schwächern hingegen behaupten nicht so strenge, daß dies immer so sey, wohl aber lehren sie, daß das All der Dinge zuweilen Eins und in völliger Harmonie sey, vermittelst der Urkraft der Liebe, zuweilen aber auch ein Vielfaches, das, vermöge einer innern Zwietracht, mit sich selbst streite.

Ob dies alles nun wahr oder falsch sey, das ist gewiß sehr schwer zu sagen; wenigstens scheint es mir sehr bedenklich, gegen so berühmte und alte Männer einen Ausspruch zu wagen.

So viel, dächt' ich, könnten wir indessen, auch ohne jenen großen Männern zu nahe zu treten, wohl behaupten.

Theät. Was denn?

Der Fremd. Daß sie uns gemeine Leute als gar zu schlecht angesehen haben.

Denn ohne die mindeste Rüksicht, ob wir sie auch fassen werden oder nicht, sagen und bestimmen sie, jeder auf seine Weise, was sie wollen.

Theät. Wie meinst du das?

Der Fremd. Wenn einer von diesen Männern über Etwas seinen Mund öffnet und erklärt, „Vieles, Zwei oder Eins — ist oder war oder wird;“ und, „Das Warme ist mit dem Kalten vermischt;“ ja noch auf andere Weise solche und solche Absonderungen und Vermischungen festsezt; so frage ich dich, bei den Göttern! Theätet, kannst du das Mindeste davon verstehen?

Da ich noch jung war, glaubte ich zum Beispiel sehr genau zu verstehen, was derjenige sagen wolle, der von dem Nichtwirklichen redete, so oft er dessen erwähnte: und doch ist es gerade diese Frage, die uns jezt so viel zu schaffen macht. Du siehest ja selbst, wie wenig Schritte wir bis jezt gethan haben, um diese Schwierigkeit auch nur in Etwas zu heben.

Theät. Das sehe ich freilich!

Der Fremd. Nicht besser gehet es uns vielleicht in Absicht des Begriffs von dem was wirklich ist.

Auch hier glaubten wir alles leicht, und meinten die Sache zu verstehen, wenn der Ausdruk vorkam; nur in jenem Fall bekannten wir unsere Schwäche, und sind doch in beiden Fällen schlecht daran.

Theät. Vielleicht!

Der Fremd. Eben dieses mag von allen vorhin genannten Dingen gelten.

Theät. Gut!

Der Fremd. Ueber den Begriff des Vielen soll, wenn du willst, nachher geredet werden: vorjezt und zuerst nur über das Größte und Vornehmste.

Theät. Was meinst du? etwa, daß wir zuvor genau untersuchen müssen, was das Wirkliche sey, und was diejenigen darunter andeuten wollen, die davon reden?

Der Fremd. Völlig dies und nichts anders, Theätet.

Hiebei aber müssen wir, glaube ich, gerade so verfahren, als wenn jene Männer selbst vor uns stünden, und sie auf folgende Weise fragen.

Ihr, die ihr behauptet, daß das All der Dinge auf zwei Principien beruhe, dem Warmen und Kalten, oder wie ihr es sonst nennt, sagt uns doch, was lehrt ihr eigentlich von diesen beiden Principien, indem ihr sagt, daß beide

so

sowohl, als daß jedes von beiden, sey? welche Idee sollen wir mit eurem Seyn verbinden?

Ist etwa neben jenen beiden noch ein Drittes, und folglich das Wesen aller Dinge ein Dreifaches?

Oder dürfen wir, eurem Begriffe zufolge, auch nicht einmal zwei Principien als zwei solche sezen, weil ihr den Begriff des Seyns von beiden nicht gleich gut gebrauchen würdet, wenn dieses Seyn jedem von beiden für sich und im besondern Verstande zukäme?

Denn auf diese Weise würden nicht beide zusammen, sondern das eine von beiden so gut als das andere das Eine seyn.

Theät. Du hast Recht.

Der Fremd. Ihr wollt also beide zusammen das Eine nennen.

Theät. Vielleicht wollen sie das!

Der Fremd. Allein, lieben Freunde, werden wir erwiedern, wenn das euer Sinn ist, so würdet ihr ja ganz deutlich und ohne alle Zweideutigkeit jene beiden Principien das Eine nennen.

Theät. Der Einwurf war sehr treffend!

Der Fremd. Da wir also hier keine rechte Auskunft haben treffen können, so gebt ihr uns eine hinreichende Erklärung von dem, was ihr

seyn und wirklich nennt. Denn ohne Zweifel wißt ihr dieses schon längst; wir hingegen glaubten vorhin nur, daß wir es wüßten, finden aber nun, wie wenig wir es wissen. Eben hierüber bitten wir uns zuerst Belehrung aus, damit wir nicht meinen, wir begriffen, was ihr sagt, und hätten grade das entgegengesezte Schikfal.

Wenn wir dieses verlangen, mein Sohn, sowohl von ihnen als von andern, welche behaupten, daß das All der Dinge mehr als Eins sey, thun wir denn Unrecht?

Theät. Im mindesten nicht.

Der Fremd. Was nun diejenigen betrifft, welche behaupten, daß das All ein Eins sey, so müssen wir von diesen, so viel wir irgend können, zu erforschen suchen, was sie unter dem Wirklichen, oder dem was ist, verstehen?

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Sie mögen uns also auf diese Frage antworten, nämlich: Lehret ihr, daß blos das absolute Eine es sey, was ist?

Ja! Das lehren wir, werden sie antworten. Nicht wahr?

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Nennt ihr etwas wirklich?

Theät. O ja!

Der Fremd. Eben das Eine, so daß ihr derselben Sache zwei Namen gebt, oder wie?

Theät. Was werden sie denn hierauf antworten, lieber Freund?

Der Fremd. Offenbar, Theätet, kann die Antwort auf diese und jede ähnliche Frage demjenigen nicht leicht seyn, der einmal den obigen Grundsaz festgesezt hat.

Theät. Wie das?

Der Fremd. Weil es ja lächerlich ist, nur das Eine als wirklich zu sezen, und doch zwei Namen dafür gelten zu lassen.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. So wie es überhaupt ohne allen Grund ist, einen solchen Namen anzunehmen und zu sagen, daß etwas als Name sey.

Theät. In wie fern?

Der Fremd. Wer den Namen als etwas von der Sache verschiedenes sezt, der sezt damit zwei Dinge.

Theät. In Wahrheit!

Der Fremd. Und sezt er den Namen als einerlei mit der Sache selbst, so muß er entweder annehmen, daß der Name gar keinen Gegenstand habe, oder wenn er ihm einen giebt, so wird

dieser Name bloßer Name von einem Namen seyn, und sonst von Nichts.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Eben so wird das Eine nur Eins von Einem seyn, und dieses Eine wiederum nur ein Eins des Namens *).

Theät. Nothwendig!

Der Fremd. Was ferner das Ganze betrifft, wird man dieses als verschieden von dem Einen der Wirklichkeit, oder als einerlei mit demselben angeben?

Theät. Das leztere thun sie wirklich, und wie könnten sie anders?

Der Fremd. Wenn also ein Ganzes nichts anderes ist, als was auch Parmenides auf folgende Weise beschreibt, wenn er sagt:

„Ringsum Kreisförmig, einer runden Kugel gleich, deren Mittelpunkt vom Aeußersten des Umkreises gleich weit entfernt ist. „Nichts größeres ist als dieses, und nichts „festeres —“

so folgt nothwendig, daß das Wirkliche oder das was ist, jener Beschreibung zufolge, sowohl ei-

nen

*) D. i. dessen Gegenstand der Einheit keine Sache, sondern ein bloßer Name ist.

nen Mittelpunkt als ein Aeußerstes habe; und hat es beides, so muß es nothwendig auch Theile haben, nicht wahr?

Theät. O ja!

Der Fremd. Nun aber kann das was aus Theilen bestehet, in Beziehung auf alle seine Theile auch ein Ganzes seyn, und in so fern es ein All oder Ganzes ist, auch ein Eins seyn.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Was aber nur in Absicht seiner gesammten Theile sich so verhält, kann unmöglich an und für sich selbst ein Eins seyn.

Theät. Wie könnte das?

Der Fremd. Was also schlechthin und im eigentlichen Verstande Eins genannt werden soll, muß in jedem Verstande auch theillos seyn.

Theät. Das muß seyn!

Der Fremd. Was aber von dieser Beschaffenheit ist, nämlich aus vielen Theilen bestehend, das wird dem obigen Begriffe des Ganzen nicht entsprechen.

Theät. Das begreife ich.

Der Fremd. Soll das Ganze in so fern den Begriff des Einen und Ganzen haben, als es die Beziehungen und Affectionen des Einen bekommt; oder sollen wir überhaupt nicht annehmen, daß

das

das Wirkliche oder das was ist, ein Ganzes sey?

Theät. Hier wird die Wahl schwer.

Der Fremd. Das sagst du sehr wahr. Denn wenn bloße Affectionen den Grund enthalten, warum das Wirkliche gewissermaßen Eins ist, so scheint es auch nicht völlig einerlei mit dem Einen, sondern Alles wird mehr als Eins seyn.

Theät. Freilich!

Der Fremd. Wenn nun das Wirkliche an sich kein Ganzes ist, dadurch aber, daß es die Affectionen des Einen bekommt, das Ganze selbst wird, so folgt, daß das Wirkliche oder das Wesentliche seiner selbst *) bedarf.

Theät. Freilich!

Der Fremd. In dieser Absicht betrachtet, nämlich als seiner selbst mangelnd, d. i. ohne geworden zu seyn, was es durch sich zu werden bedarf, wird es ohne Wirklichkeit das Wirkliche seyn **).

Theät. Völlig!

Der

---

*) D. i. seiner Empfänglichkeit zu einem Ganzen, oder seiner Fähigkeit, ein Ganzes zu werden; durch sich selbst erst werden muß, was es seiner Natur nach und an sich schon seyn sollte.

**) In so fern es das noch nicht hat, was zum vollständigen Begriffe seiner Wirklichkeit gehört.

Der Fremd. Folglich wird denn das All oder das Ganze des Zubehörs auch mehr als Eins seyn, weil sowohl das Wirkliche als das Ganze, jedes für sich, ohne Beihülfe des andern, seine eigene Natur hat.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Ist aber das Ganze überhaupt nicht wirklich; so wird eben dieses auch und zwar auf dieselbe Weise vom Wirklichen gesagt werden müssen, daß nämlich, außer dem nicht seyn, auch das nie geworden seyn davon gesagt werden muß.

Theät. Wie das?

Der Fremd. Weil das Gewordene allzeit ganz geworden ist: so daß der, welcher das Eine oder das Ganze nicht unter die Wirklichkeit habende Dinge rechnet, von demselben auch weder Wesen noch wirkliche Entstandenheit behaupten darf.

Theät. Das scheint auf alle Weise Grund zu haben.

Der Fremd. Und weil es kein Ganzes ist, so darf es auch kein Quantum seyn. Denn in wie fern es ein wirkliches Quantum wäre, in so fern müßte es auch ein Ganzes seyn.

Theät. Offenbar!

Der Fremd. Außer den genannten Schwierigkeiten werden noch unzählige andere, wovon jede unauflöslich scheint, denjenigen drücken, welcher eins von beiden annimt, entweder daß das Wirkliche zwei Dinge, oder daß es Eins sey.

Theät. Das kann man schon aus dem sehen, was so eben gezeigt worden.

Denn gegen das, was bisher, vom Ersten bis zum Lezten, gesagt worden, entsprangen lauter irrführende Zweifel, deren einer immer aus dem andern folgte und einer immer größer und schwerer war, als der andere.

Der Fremd. Wir haben zwar bei weitem noch nicht alle und jede Subtilitäten angegeben, welche die Speculanten über das Wirkliche und Nichtwirkliche bei solchen Gelegenheiten an den Tag legen, indessen wollen wir uns doch begnügen mit dem was gesagt worden.

Dagegen sollten wir nun auch die Behauptungen derer etwas genauer erwägen, deren System sich von dem Bisherigen unterscheidet, um aus Allem den Schluß ziehen zu können, daß es eben so schwer sey zu sagen, was das Wirkliche, als was das Nichtwirkliche, sey.

Theät. Ich dächte, wir machten diesen Uebergang.

Der Fremd. In der That glaubt man eine Art von Riesenkampf vor sich zu haben, wenn man siehet, wie seltsam diese Leute über das Wesen der Dinge als Wesen unter sich streiten und sich entzweien.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Einige wissen Alles, mit Felsenstücken und Eichbäumen in der Hand, vom Himmel auf die Erde herab und aus den Sphären der unsichtbaren Welt auf diesen sichtbaren Schauplaz herab. Und indem sie dergleichen Dinge mit Händen ergreifen, behaupten sie tapfer darauf los, es gebe weiter nichts, als was sich greifen und befühlen lasse; denn Wesen und Körper, sagen sie, ist Eins und Dasselbe.

Dagegen tritt nun wohl einer oder der andere von der entgegen gesezten Parthei auf, und erklärt, es gäbe auch Dinge, die nicht Körper wären — Allein ein solcher wird schlechthin verachtet, und, was er auch sagt, man will von ihm nichts hören noch wissen.

Theät. Du zielst, merke ich, auf jene starken Geister, die auch mir schon sehr häufig aufgestoßen sind.

Der Fremd. Deren Gegner sich indessen auch mit vieler Würde und zwar von oben her Recht zu verschaffen wissen, indem sie ihre Zuflucht zum Unsichtbaren nehmen, und von daher erhärten,

daß

daß es, auf der einen Seite, eben sowohl gewisse geistige und unkörperliche Urbilder gebe, die den Grund und das Wesen der Dinge in Wahrheit in sich halten; als sie, auf der andern Seite, das Körperliche, und alles was jene blos und allein Wahrheit nennen, durch ihre Gründe so sehr aufs Kleine zurük zu führen wissen, daß gar nichts Wesentliches, sondern nur ein gewisser Fluß der Zeugung davon übrig bleibt: denn so nennen sie es.

Auf diese Weise, Theätet, entstehet denn zwischen beiden Partheien ein unaufhörlicher Kampf, der keine Entscheidung findet.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Nun wollen wir beide einzeln hören, um den eigentlichen Grund und Beweis für das was jede Parthei Wesen nennt, zu erhalten.

Theät. Wie sollen wir dieses anfangen?

Der Fremd. Mit jenen, welche sich das Unsichtbare als den eigentlichen Grund des Wesens der Dinge denken, werden wir leichter zurechte kommen, weil sie sanftmüthiger sind; die andere Parthei hingegen, die mit Gewalt darauf bestehet, daß alles was Daseyn hat, nur Körper sey, wird uns schon mehr zu schaffen machen; ja vielleicht wird es uns nie möglich, mit ihr auszukommen. Indessen glaube ich doch, daß

man

man etwa auf folgende Weise gegen sie verfahren könnte.

Theät. Auf welche?

Der Fremd. Am beßten wäre es freilich, wenn wir sie durch die That auf bessere Gedanken bringen könnten. Da dies aber wohl nicht angehet, so müssen wir die Rede versuchen, in der Voraussezung, daß sie sich geneigt finden, ordentlicher und züchtiger zu antworten, als sie bis dahin gewohnt waren.

Was die bessere Parthei annimt, möchte an sich wohl besser und vorzüglicher seyn, als was die schlechtere behauptet. Indessen wollen wir darauf doch nicht sehen, da wir blos die Wahrheit suchen, um die es uns allein zu thun ist.

Theät. Vortrefflich!

Der Fremd. Zum voraus gesezt, daß sie sich gebessert haben, verlange also, daß sie dir antworten, und erkläre du uns dann, was sie dir antworten.

Theät. Das soll geschehen.

Der Fremd. Die erste Frage wäre also: haben sie etwas Wirkliches in Gedanken, wenn sie von einem sterblichen Thiere reden?

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Sie verstehen darunter ohne Zweifel nichts anders, als was man einen beseelten Körper nennt.

Theät. Nichts anders!

Der Fremd. Sie denken sich nämlich Seele als etwas Wirkliches.

Theät. Ja!

Der Fremd. Machen sie nicht auch einen Unterschied zwischen Seelen und Seelen, indem sie zugeben, daß die eine gerecht die andere ungerecht, diese verständig, jene unverständig sey?

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Auch daß jede gerechte Seele nur durch den Besitz und vermöge der Gerechtigkeit gerecht sey, und jede entgegengesezte wegen der entgegengesezten Eigenschaften das sey, was sie ist?

Theät. Ja auch dieses gestehen sie ein.

Der Fremd. So müssen sie denn auch annehmen, daß das was einer Sache entweder beiwohnen oder von ihr entfernt seyn kann, allerdings Etwas sey.

Theät. Das thun sie auch.

Der Fremd. Wenn also Gerechtigkeit, Weisheit, und jede andere Tugend oder Vollkommenheit so gut als die ihr entgegengesezten Unvoll-

kom-

kommenheiten, ja wenn die Seele selbst, in welcher dieses alles wohnen kann, Etwas sind; so frage ich, rechnen sie diese Dinge zu dem Sichtbaren und Fühlbaren, oder insgesammt zu dem was unsichtbar ist?

Theät. Meiner Meinung nach gehört fast nichts davon zum Sichtbaren.

Der Fremd. Wollen sie denn, daß dergleichen Dinge einen Körper haben?

Theät. Das sagen sie nicht so schlechthin und von allen ohne Unterschied; sondern nur in Absicht der Seele glauben sie, daß dieselbe einen Körper habe; was hingegen die übrigen Dinge betrifft, wonach du gefragt hast, Verstand oder Weisheit u. s. w.; so schämen sie sich ihrer Dreistigkeit, und wollen nicht geradezu behaupten, weder, daß diese Dinge gar nichts sind, noch daß sie alle Körper sind.

Der Fremd. Nun so sehen wir doch deutlich, Theätet, daß diese Männer schon bescheidener geworden sind. Wenigstens würden diejenigen unter ihnen, die sich für ursprüngliche Erdsöhne halten *), von keiner solchen Schaam in

*) οἱ γε αὐτῶν Σπαρτοὶ τε καὶ Αὐτόχθονες. Eine Anspielung auf jene bekannte Fabel von Menschen, die aus hingeworfenen Steinen, Drachenzähnen entstanden, oder aus der Erde selbst hervorgewachsen

keinem Falle wissen, sondern mit aller Macht darauf bestehen, daß schlechthin nichts sey, als was sie mit ihren beiden Händen greifen könnten.

Theät. Du trifft ihre Gesinnungen sehr gut!

Der Fremd. Wir wollen sie also von neuen fragen. —

Denn wenn sie auch nur Etwas als unkörperlich und doch wirklich gelten lassen, so kann uns dieses überhaupt schon genug seyn, da sie sich nun ausdrüklich erklären müssen, worin beides, das Unkörperliche und Körperliche, mit einander überein komme, in Rüksicht auf welches sie dem Einen so gut als dem Andern wirkliches Daseyn einräumen.

Theät. Wenn sie jenes auch zugegeben haben, so werden sie vielleicht doch nicht im Stande seyn, sich hierüber zu erklären.

Der

---

wachsen seyn sollten. Die Thebaner nannten sich z. B. Σπαρτων γενος wegen der Drachenzähne des Kadmus, von denen sie ihren Ursprung ableiteten; die Athenienser und andere αυτοχθονες, Erdsöhne. Wie diese als aus groben Stoff gebildete geistlose Menschen betrachtet werden, so nennt daher auch Plato diejenigen Philosophen, welche alles Daseyn und alle Wirklichkeit auf die bloße Materie einschränkten, Σπαρτοι τι και Αυτοχθονες, weil sie sich mit ihrer ganzen Philosophie gleichsam nicht über ihren eigenen Ursprung zu erheben schienen, und nichts von einer reineren und höheren Natur, weder in sich noch außer sich, erkennen wollten.

Der Fremd. Nun was meinst du, wenn wir ihnen über die Natur und Beschaffenheit des Wirklichen folgendes vorlegen, sollten sie es wohl annehmen und uns zugeben?

Theät. Sage mir, was? vielleicht weiß ich, wie sie sich dagegen äußern werden.

Der Fremd. Ich würde demnach erklären, daß jedes Etwas wirklich sey, wovon sich sagen läßt, daß es irgend ein Vermögen besize, entweder zu schaffen und thätig zu seyn; oder zu leiden und auf sich wirken zu lassen, geschähe dieses auch nur im mindesten und vom Schlechtesten, ja gesezt auch nur ein einziches mal.

Was also das Wirkliche zum Wirklichen macht, ist, meinem Bedünken nach, nichts anderes, als Vermögen.

Theät. Das sollen sie, glaub' ich, wohl annehmen, wenn sie anders für dasmal nichts besseres wissen.

Der Fremd. Gut! Vielleicht kommen wir mit ihnen nochmals auf etwas anderes.

Vorerst soll obige Erklärung als von beiden Seiten zugestanden betrachtet werden.

Theät. Sie mag es!

Der Fremd. Wir schreiten also zur zweiten Parthei, den Freunden der Urbilder. Auch deren Grundsäze sollst du uns erklären.

Theät. Das kann geschehen!

Der Fremd. Ihr macht also, nicht wahr? werden wir diese fragen, einen Unterschied zwischen Entstehung und Wesen?

Theät. O ja!

Der Fremd. Und lehrt, daß der Mensch dem Körper nach, vermöge der Sinnlichkeit, an der Entstehung; hingegen der Seele nach, vermittelst der reinen Vernunft, an dem wahrhaften Wesen Theil nehme, so daß dieses immer und unveränderlich dasselbe, jenes hingegen, die Entstehung, bald so bald so sey?

Theät. Ja das lehren wir.

Der Fremd. Was wollt ihr aber, vortreffliche Männer, mit dieser Theilnehmung, in Absicht des Einen sowohl als des Andern, eigentlich sagen? etwa dasselbe, was wir vorhin ausdrükten?

Theät. Was war das denn?

Der Fremd. Ein gewisses Vermögen zu wirken oder auf sich wirken zu lassen, welches daher entstehet, daß gewisse Dinge unter einander zusammentreffen.

Wie ich vermuthe, Theätet, weißt du nicht so gut, als ich aus häufigem Umgange es wissen kann, was sie auf diese Frage antworten werden.

Theät. Nun was denn?

Der Fremd. Sie werden uns dasjenige zurükgeben, was wir vorhin gegen die dreist behauptenden Erdsöhne vom Wesen sagten.

Theät. Was war das denn?

Der Fremd. Wir sezten den zureichenden Grund des Wirklichen und Wesentlichen in dem bloßen Vermögen zu wirken oder auf sich wirken zu lassen, und zwar auch nur im mindesten Grade.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Eben dieses lassen sie nun nicht gelten, sondern behaupten dagegen, daß das Vermögen zu wirken und auf sich wirken zu lassen, zwar dem Entstehen *) zukomme, nicht aber dem Wesen, und zwar diesem keins von beiden.

Theät. Das lehren sie freilich!

Der Fremd. Dagegen müssen wir unserer Seits nun auch erklären, daß uns sehr daran gelegen sey, noch deutlicher und bestimmter von ihnen zu hören, ob sie mit uns annehmen, daß die Seele (als thätige Kraft) erkenne, das Wesen aber (als Gegenstand) erkannt werde?

Theät. Das nehmen sie allerdings an!

*) D. i. allen den Dingen, die zur γενεσις gehören, durch die Geburt oder auf irgend eine Weise zum Vorschein kommen und eine Zeitlang fortdauren.

Der Fremd. Ist erkennen oder erkannt werden etwas Thätiges oder leidentliches oder beides zusammen?

Oder ist das Eine leidentlich und das Andere thätig?

Oder ist keins von beiden weder das eine noch das andere?

Offenbar gilt dieses leztere: denn sonst würden sie dem Vorhergehenden widersprechen.

Theät. Das sehe ich!

Der Fremd. Wenn nemlich das Erkennen eine Thätigkeit wäre, so müßte das Erkanntwerden nothwendig ein Leiden seyn. Diesem zufolge wäre denn das Wesen im Zustande des Leidens, da es von der Erkenntniß erkannt wird, und in wie fern es erkannt wird, in so fern würde es auch bewegt, weil es leidet. Dieses aber findet, wie schon gesagt, bei dem was ruhigen Bestand hat, nicht Statt.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Aber beim Zeus! wie nun? sollen wir so geradezu annehmen, daß das was wesentliches Daseyn hat, in der That weder Bewegung, noch Leben, noch Seele, noch Weisheit habe, und an sich nicht lebe, nicht weise sey; sondern, ohne einen edeln und heiligen Verstand zu besizen, ganz unbeweglich sey und da stehe?

Theät.

Theät. Damit würden wir, lieber Freund, etwas höchst Seltsames behaupten.

Der Fremd. Also zwar Verstand haben, aber kein Leben?

Theät. Wie könnte das?

Der Fremd. Also zwar beides zugleich besitzen, aber nicht in der Seele, die es hat?

Theät. Worin könnte dasselbe denn seyn, wenn es nicht in der Seele wäre?

Der Fremd. Es besäße folglich sowohl Verstand als Leben und Seele, wäre aber schlechthin unbeweglich, ob es gleich beseelt ist.

Theät. Das scheint mir alles ganz ungereimt.

Der Fremd. Wenn das ist, so muß Bewegung und Etwas, das in Bewegung ist, als wirklich angenommen werden.

Theät. Nicht anders!

Der Fremd. Hieraus folgte denn, Theätet, entweder, daß, wenn die wirklichen oder wesentlichen Dinge unbeweglich sind, keins derselben auf keine Weise und in keinem Betracht Verstand besitze.

Theät. Offenbar!

Der Fremd. Oder, wenn wir zugeben, daß Alles in Fluß und Bewegung sey, aus eben

diesem Grunde das Wesentliche aus der Zahl des Wirklichen ausgeschlossen werden müsse.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Wenn von Etwas gesagt wird, es sey in derselben Beziehung, auf dieselbe Weise, und in Rüksicht auf dasselbe, muß dabei denn nicht immer ein gewisser Zustand angenommen werden, ohne welchen jenes nicht gesagt werden könnte, was meinst du?

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Findest du nun, daß irgend ein Verstand ohne diese Dinge sey oder je gewesen sey?

Theät. Gar nicht!

Der Fremd. Gegen denjenigen aber muß man mit aller Macht kämpfen, der, ohne Einsicht, ohne Verstand oder Vernunft gelten zu lassen, irgend eine Behauptung mit Macht durchsezen will.

Theät. Ja sehr!

Der Fremd. Der Philosoph also, der diese Dinge am meisten ehrt, kann und darf daher auch, wie es scheint, weder denjenigen beitreten, welche eine oder mehrere geistige Urkräfte und Species annehmen, und blos das All der Dinge ohne Bewegung seyn lassen; noch darf er diejenigen schlechthin hören, die das Wesentliche allein

und

und in jedem Verstande beweglich seyn lassen: sondern er muß, nach Art der Kinder, alles was ohne Bewegung und in Bewegung ist, zusammen fassen, und beides das Wirkliche oder Wesentliche und das All nennen.

Theät. Vollkommen wahr!

Der Fremd. Wie nun? scheint es dir, daß wir den Begriff des Wirklichen so ziemlich gefaßt haben?

Theät. Ich dächte ja!

Der Fremd. O je! wie kannst du das glauben, Theätet!

So weit möchten wir zur Noth seyn, daß wir einsehen nicht die Sache, sondern wie schwer ihre Untersuchung sey.

Theät. Nun wo fehlt es denn?

Der Fremd. Du merkst also nicht, arglos ser Mann, daß wir, in Absicht auf unsern Gegenstand, noch immer in der allergrößten Unwissenheit schweben, ob es uns gleich vorkommt, als wenn wir etwas rechts davon gesagt hätten?

Theät. Mir freilich: wenigstens sehe ich nicht, wo wir gefehlt hätten, ohne es zu wissen.

Der Fremd. Ueberlege die Sache nur etwas genauer.

Sollte nicht jemand, nachdem wir obiges anerkannt haben, uns mit Recht eben die Fragen vor-

vorlegen können, die wir vorhin selbst an diejenigen thaten, welche annehmen, daß Alles warm und kalt sey?

Theät. Welche Fragen? führe mich darauf.

Der Fremd. Das soll geschehen, und zwar auf die Weise, daß ich dich jezt eben so frage, wie wir vorhin jene fragten, damit wir beide dadurch etwas weiter kommen.

Theät. Gut!

Der Fremd. Wohlan denn! du nimst doch an, daß Bewegung und Ruhe oder Stillstand einander entgegengesezt sind?

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Und daß beides, das Eine so gut als das Andere, ist, und jedes von beiden für sich.

Theät. Das nehme ich an!

Der Fremd. Auch, daß beide; und jedes von beiden, nicht blos sind, sondern indem sie sind, auch bewegt werden?

Theät. Nichts weniger!

Der Fremd. Also wenn du von beiden sagst, daß sie sind, so willst du damit anzeigen, daß sie ruhen oder Stillstand haben?

Theät. Auch das nicht.

Der Fremd. Also denkst du dir den Begriff des Seyns oder des Wirklichen als ein Drittes, welches sowohl Ruhe als Bewegung in sich fasst, und nur in dem gemeinschaftlichen Begriffe des Wesens zusammentrifft, in Rüksicht auf welches du von beiden sagst, daß sie sind.

Theät. Es scheint wohl, daß wir das Wirkliche als etwas Drittes ahnden, wenn wir annehmen, daß auch Ruhe und Bewegung sind.

Der Fremd. So wäre denn das Wirkliche nicht beides, nämlich Bewegung und Ruhe, sondern etwas von beiden verschiedenes.

Theät. Allem Ansehen nach.

Der Fremd. Seiner eigenen Natur nach wäre folglich das Wirkliche, in so fern es das ist was es ist, weder in Bewegung noch in Ruhe.

Theät. Das scheint so.

Der Fremd. Wohin sollen wir nun mit unsern Gedanken, um etwas Deutliches und Zuverlässiges über dasselbe zu bestimmen?

Theät. Das möchte ich selbst wissen.

Der Fremd. Ich glaube, es ist nichts mehr für uns übrig!

Denn wenn etwas nicht bewegt wird, so kann es ja nicht anders als in Ruhe seyn, und umgekehrt, was auf keine Weise ruhet, muß in Bewegung seyn. Nun aber soll das Wirkliche,

wie

wie wir erklärt haben, außer den Grenzen von beiden seyn. Läßt sich dieses überhaupt denken?

Theät. So wenig als etwas in der Welt!

Der Fremd. Außerdem müssen wir auch noch dieses in Erinnerung nehmen.

Theät. Welches?

Der Fremd. Daß wir vorhin gar nicht im Stande waren, die Frage zu beantworten, wem der Name des Nichtwirklichen zukomme?

Du erinnerst dich dessen doch noch?

Theät. Wie sollte ich nicht?

Der Fremd. Und ist die Verlegenheit nicht eben so groß, worin wir uns jezt wegen des Wirklichen befinden?

Theät. Ich, lieber Freund, möchte fast sagen, daß sie noch größer wäre, wenn es eine größere geben könnte.

Der Fremd. Dies soll daher als zweifelhaft und unentschieden angesehen werden.

Da uns indessen der Begriff des Wirklichen so gut als des Nichtwirklichen in gleich große Verlegenheit gesezt hat, so sollte man hoffen, daß je nachdem uns das Eine von beiden, bei genauerer Untersuchung, etwa heller oder dunkeler, als bisher, wird, auch das Andere sich auf dieselbe Weise klärer oder dunkeler zeigen werde: sollten wir aber über das Eine gar nichts zu sagen

im

im Stande seyn; so wird eben dieses auch vom Andern gelten.

Wir müssen daher unsere Untersuchung über beides, auf welche Weise wir immer können, so gut als möglich fortsezen:

Theät. Das meine ich auch!

Der Fremd. Zuerst müssen wir zeigen, wie man oft dieselbe Sache mit vielen Namen belegen und dadurch andeuten kann.

Theät. Davon gieb mir ein Beispiel.

Der Fremd. Der Mensch z. B. erhält mancherlei Namen, wenn man von seiner Farbe, seiner Gestalt, seiner Größe, seinen sittlichen Vollkommenheiten oder Gebrechen redet. Bei diesen allen, so wie bei unzähligen andern Dingen, wird nicht nur der Mensch als wirklich gedacht, sondern auch ein Gutes und vieles andere. Ich könnte andere Beispiele anführen, wo eben dieses gilt.

In allen solchen Fällen sezt man nur Ein Subject, worin aber auch vieles andere mit liegt, was auf die vielen Namen Bezug hat, die man gebraucht.

Theät. Du hast Recht!

Der Fremd. Hiemit sezen wir aber, wie ich glaube, nicht blos jungen Leuten, sondern auch Alten, die noch nicht reif am Verstande sind, ein ganzes Gericht von Zweifeln vor.

Denn

Denn jeder von ihnen kann uns nun sogleich fassen und sagen, es sey nicht möglich, daß das Viele Eins, und das Eine Vieles sey. Ja sie frohlocken schon, indem sie nicht zugeben, daß man den Begriff des Menschen mit dem Begriffe des Guten verbinde, sondern dagegen behaupten, daß das Gute nur gut, und der Mensch nur Mensch sey.

Es sollen dir, wie ich glaube, Theätet, wohl nicht selten Männer aufstoßen, die dergleichen Spizfindigkeiten mit Ernst suchen: zumal die ältern Herrn, welche gemeiniglich um so mehr aus solchen Dingen machen, je weniger Stoff und Reichthum an Gedanken sie sonst haben, und daher glauben, wunder was für Allweisheit sie damit an den Tag legen.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Damit wir also zu allen denen reden, die jemals über den Begriff des Wesens u. s. w. sich erklärt haben; so sollen folgende Fragen sowohl ihnen als jenen gelten, mit denen wir vorhin zu thun hatten.

Theät. Welche?

Der Fremd. Ob wir weder den Begriff des Wesens mit Bewegung und Ruhe, noch jeder andern Sache mit jeder andern, verbinden dürfen; sondern uns dieselben als unvermischt und unfähig einer gemeinschaftlichen Verbindung unter einander

der

der denken, und sie folglich auch als völlig abgesondert in unsern Reden vorstellen müssen?

Oder, ob es besser sey, alle Dinge unter denselben Hauptbegriff zu vereinigen, damit sie unter einander in Verbindung treten können?

Oder endlich, ob dieses nur von gewissen Dingen gelte, von andern hingegen nicht?

Welches unter diesen dreien, meinst du, Theätet, werden diese Männer gelten lassen?

Theät. Ich weiß nicht, was ich hierauf in ihrem Namen antworten soll.

Doch wir wollen sezen, sie beantworteten den ersten oder zweiten oder dritten Punkt mit Ja: warum untersuchst du nicht, was aus jeder dieser Antworten folgen würde?

Der Fremd. Das war gut!

Wir wollen also, wenn es dir gefällt, das Erste sezen, daß sie nämlich festsezen,

„Nichts könne mit irgend Etwas in einer „gemeinschaftlichen Verbindung stehen:“

folgt denn nicht, daß weder Bewegung noch Ruhe den mindesten Antheil am Wesen haben?

Theät. Nicht den mindesten.

Der Fremd. Also weder das Eine noch das Andere hat Antheil am Wesen?

Theät. Keins von beiden!

Der Fremd. Durch dieses Eingeständniß schiene ja alles auf einmal umgestoßen, sowohl die Behauptung derer, welche das All in Bewegung seyn lassen, als derer, welche dasselbe als ein Eins in Ruhe sezen, ja sogar derer, welche gewisse unsichtbare Species als die allein wirklichen Dinge annehmen, von denen sie lehren, daß sie allezeit dasselbe und unveränderlich wären.

Denn alle diese gebrauchen von den Dingen überhaupt das Wort seyn, nur daß diese Dinge, von denen sie überhaupt sagen, daß sie sind, nach einigen in wirklicher Bewegung, nach andern hingegen in wirklicher Ruhe sind.

Theät. Das ist offenbar!

Der Fremd. Nicht weniger verkehrt dächten alle diejenigen, welche behaupten, daß das All der Dinge bald ein Zusammengesextes, bald wiederum ein Getheiltes sey, sie mögen nun entweder erst alles zu Eins machen und aus dem Einen unzähliges ableiten;

oder von einer gewissen Anzahl getheilter Elemente ausgehen und daraus nachmals alles zusammensezen, es sey nun, daß dieses dann und wann oder allezeit geschehen soll.

Alles dieses wäre, wie schon gesagt, schlechthin falsch, so bald, nach der obigen Voraussezung, gar keine Vermischung Statt findet.

Theät. Du hast Recht!

Der

Der Fremd. Ja wir selbst endlich führten die lächerlichste Rede von der Welt, indem wir nicht zugeben wollen, daß von zwei genannten Dingen das Eine, durch Gemeinschaft mit dem was des Andern ist, des Andern Namen bekomme.

Theät. Wie das?

Der Fremd. Man kann ja, in Absicht der Dinge überhaupt, gar nicht umhin, der Ausdrücke seyn, für sich, anderer, an und für sich selbst und anderer unzähliger sich zu bedienen.

Da man nun dergleichen gar nicht entbehren kann, sondern sie gebrauchen muß, wenn man anders reden will: so bedarf es auch nicht einmal eines zweiten oder dritten, der die Menschen von dieser Nothwendigkeit überführte; sondern, wie das Sprichwort sagt, haben sie ihren Feind und beständigen Widersacher in sich selbst, der sich von innen aus regt, so daß sie nirgend gehen oder stehen können, ohne jenen seltsamen Eurykles nachzuahmen *).

Theät. Du redest sehr treffend und wahr!

*) Wie dieser, vermöge seines Dämons, der aus seinem Bauche sprach, immer von sich und seinem Unglücke weißagte und ahndete (S. Plutarch. Apophthegm. und Coelii Rhodigin. Lect. antiq. l. VIII. c. 10.): so werden auch jene überall durch Etwas, das in ihrem Innern spricht, an ihre Nothwendigkeit erinnert.

Der Fremd. Gesezt aber, wir wollten den zweiten Punkt in ihrem Namen festsezen, nämlich:

„daß alle Dinge vermögend wären, unter „einander Gemeinschaft zu haben;“

so bin ich schon allein im Stande, ihn zu widerlegen.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Weil alsdann, diesem Grundsaze zufolge, Bewegung Ruhe, und Ruhe Bewegung seyn würde, im Fall beide zusammenträfen.

Nun aber ist es so unmöglich, als in der Welt etwas unmöglich seyn kann, daß Bewegung in Ruhe, und Ruhe in Bewegung sey.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Es bleibt also nur ein Drittes übrig.

Theät. Freilich!

Der Fremd. Eins von diesen nämlich ist nothwendig: in Verbindung treten oder vermischt werden kann

entweder Alles oder Nichts;
oder Einiges zwar und Anderes nicht.

Theät. Nothwendig!

Der Fremd. Nun aber sind schon zwei Fälle als unmöglich befunden worden.

Theät. Ja!

Der Fremd. Von Dreien bleibt also nur Eins noch übrig, welches jedermann sezen muß, der eine treffende Antwort geben will.

Theät. Offenbar!

Der Fremd. Wollte man aber, daß nur gewisse Dinge mit andern in Verbindung zu treten geneigt seyen, andere hingegen nicht, so ginge es ihnen eben so, wie den Buchstaben, deren einige sich mit andern nicht zusammensezen lassen, wohl aber andere mit andern.

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Die Vokale insbesondere sind es, welche alle Zusammensezungen möglich machen und dieselben wie ein Lebenshauch durchdringen, so daß es ohne einen Vokal unmöglich wird, irgend einen Konsonanten mit irgend einem andern zusammen zu sezen.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Versteht nun jeder Mensch, welche Buchstaben mit welchen zusammen verbunden werden können; oder wird dazu eine gewisse Kunst erfodert, wenn man genau und nach der Regel dabei verfahren will?

Theät. Freilich eine Kunst!

Der Fremd. Welche?

Theät. Die Grammatische.

Der Fremd. Gilt eben dieses nicht auch von den Tönen, so fern diese sich durch ihre Höhe oder Tiefe unterscheiden? Wer nämlich die Kunst inne hat, wonach man weiß, welche Töne zusammen treffen können, und welche nicht, der ist ein Musiker; wer hingegen diese Kunst nicht weiß, der ist kein Musiker.

Theät. So ist es!

Der Fremd. Eben das werden wir auch in Absicht auf andere Künste und Kunstlosigkeiten, jedes in seiner Art, finden.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Müssen wir nun, nachdem wir anerkannt haben, daß auch die Arten der Dinge unter einander in Vermischung treten können, nicht ebenfalls eine gewisse Wissenschaft alle unsere Reden durchdringen lassen, wenn wir anders auf die rechte Weise zeigen wollen,

„welche Arten mit einander harmoniren, und
„welche einander nicht vertragen können?“

ob dieses oder jenes ein allgemeines Band der Zusammenfügung, und folglich auch der Vermischung werden könne? und auf der anderen Seite, was die Absonderungen betrifft,

ob es eben so auch eine zweite allgemeine Ursache gebe, wodurch das Ganze wieder getrennt wird?

Theät.

Theät. Wie sollte dazu keine Wissenschaft erfodert werden?

Ich wollte fast sagen, die größte aller Wissenschaften.

Der Fremd. Und wie sollen wir diese nennen, Theätet?

Beim Zeus! wir sind vielleicht auf die Wissenschaft der Edlen gestoßen, und haben den Philosophen eher als den Sophisten gefunden, da wir zunächst doch diesen, nicht jenen, suchen.

Theät. In wie fern meinst du das?

Der Fremd. Die verschiedenen Arten der Dinge zu unterscheiden, und weder diese für jene, noch jene für diese zu halten, ist das nicht eine Sache der dialektischen Wissenschaft, was meinst du?

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Wer nun dieses vermag, der siehet eben so wohl, daß eine einziche Idee durch vieles zugleich verbreitet seyn könne, ob er gleich jedes für sich besonders nimt; als daß viele von einander verschiedene Ideen unter einer einzichen begriffen sind, die sie alle umfaßt, wie ein Mittelpunkt seinen Umkreis; auch daß eine einziche durch das viele als ein Ganzes gehe und in dem Einen verbunden werde, so wie auch viele wiederum von einander getrennt, und, jede von der andern, abgesondert sind. — Das heißt wissen

und verstehen, in wie fern die einzelnen Dinge unter einander verbunden, und in wie fern sie, der Art nach, zu unterscheiden sind.

Theät. Ganz Recht!

Der Fremd. Was aber nun die dialektische Kunst selbst betrifft, so wirst du diese, glaube ich, doch wohl keinem andern geben, als dem lautern und wahrhaften Philosophen?

Theät. Wem sollte sie sonst zukommen?

Der Fremd. Dies wird daher wohl der Fall seyn, wo wir den Philosophen jezt oder künftig, wenn wir ihn etwa suchen, werden finden können, obgleich auch dieser nicht ohne Schwierigkeit deutlich erkannt wird. Indessen ist es in einem ganz andern Verstande schwer, den wahren Philosophen, als den Sophisten, zu finden.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Dieser entwischt in die Dunkelheit dessen was nicht ist, und hat hier seinen beständigen Aufenthalt; daher er wegen der Dunkelheit des Orts, den er nicht verläßt, schwer zu erkennen ist, nicht wahr?

Theät. Das soll wohl seyn.

Der Fremd. Der Philosoph hingegen, der mit seinen Gedanken immer an der Idee des Wirklichen haftet, ist wegen des Glanzes seiner Region nicht leicht anzuschauen. Denn die Augen der

mei-

meisten Seelen sind nicht fähig, in das Göttliche zu blicken.

Theät. Dies scheint nicht weniger Grund zu haben, als jenes.

Der Fremd. Was nun den Philosophen betrifft, so werden wir diesen künftig, wenn wir Lust haben, näher betrachten; den Sophisten hingegen dürfen wir gewiß nicht eher fahren lassen, als bis wir ihn so gut gesehen haben, als wir ihn sehen mußten, um ihn genau zu kennen.

Theät. Das freuet mich!

Der Fremd. Nachdem wir also anerkannt haben, daß einige Arten sich unter einander freundschaftlich verbinden, andere aber nicht, und zwar einige nur mit wenigen, andere mit vielen, und noch andere alle zusammen durchdringen, so daß sie leicht mit allen in Verbindung treten können: so müssen wir nun unsere Untersuchung weiter fortsezen, und zwar auf die Weise, daß wir nicht alle Arten auf einmal betrachten, weil uns die Menge sonst verwirren würde; sondern einige der vornehmsten auswählen, und zuerst fragen,

„wie jede derselben beschaffen ist?“

darauf:

„in wie fern sie das Vermögen haben, in „gegenseitige Verbindungen zu treten?“

damit wir auf die Weise das Wirkliche und Nichtwirkliche, wo nicht ganz genau und deutlich be-

stimmen, so doch alles davon sagen, was sich nach Maaßgabe einer solchen Untersuchung davon sagen läßt.

Gesezt nun auch, daß das Nichtwirkliche bei dieser Untersuchung mit dem Wirklichen gewissermaßen zusammentrifft, so werden wir doch, im Fall wir nur gestehen, daß es in Wahrheit nicht wirklich sey, ohne Verantwortung bleiben.

Theät. So müssen wir verfahren.

Der Fremd. Die vornehmsten Arten nun, die wir bisher gehabt haben, waren sowohl das Wirkliche selbst, als Ruhe und Bewegung.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Die beiden leztern, sagten wir, ließen sich nicht zusammen mischen.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Das Wirkliche hingegen mit beiden: denn Ruhe und Bewegung nahmen wir doch als zwei Dinge an.

Theät. O ja!

Der Fremd. Das werden dann drei.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Jedes von diesen dreien ist von den beiden andern verschieden, mit sich selbst aber einerlei.

Theät. So ist es!

Der Fremd. Wie konnten wir aber vorhin sagen, daß von zwei Dingen das Eine als Dasselbe auch das Andere werde? Dachten wir etwa an zwei gewisse Arten desselben, die von jenen Dreien zwar verschieden, aber allezeit und nothwendig zusammengemischt sind, so daß wir uns nach fünf und und nicht nach drei wirklichen Arten umzusehen hätten?

Oder dachten wir bei jenem „Dasselbe auch das Andere“ an Eins von diesen, ohne es selbst zu merken?

Theät. Vielleicht!

Der Fremd. Allein Bewegung und Ruhe sind weder ein Verschiedenes noch Dasselbe.

Theät. Wie das?

Der Fremd. Was man gemeiniglich Bewegung und Ruhe nennt, kann keins von beiden seyn.

Theät. Warum nicht?

Der Fremd. Weil sonst Bewegung in Ruhe, und Ruhe in Bewegung übergehen würde.

Man nehme nun, in Absicht auf beides, das Eine oder das Andere an; so wird das, wovon dieses angenommen wird, etwas werden müssen, was seiner eigenen Natur entgegen ist, in so fern es des Entgegengesezten theilhaftig wird.

Theät. Offenbar!

Der Fremd. Und doch nahm beides an demselben und am Andern Theil.

Theät. Ja!

Der Fremd. Folglich dürfen wir zwar nicht sagen, daß Bewegung Dasselbe oder das Andere sey, so wenig als dieses von der Ruhe gilt.

Theät. Nein!

Der Fremd. Sondern das, was wirklich, und was dasselbe ist, müssen wir uns als ein gewisses Eins denken.

Theät. Vielleicht!

Der Fremd. Wenn nun aber das Wirkliche und Dasselbe einerlei ist; Bewegung und Ruhe hingegen als zwei Dinge, welche sind, angegeben werden; so werden wir diese zwei Dinge, als wirkliche Dinge, auch Dasselbe nennen.

Theät. Das ist ganz unmöglich.

Der Fremd. Unmöglich also auch, daß das Dasselbe und das Wirkliche einerlei sey.

Theät. Ja wohl!

Der Fremd. Wir werden daher außer jenen drei Arten noch eine vierte sezen müssen, nämlich Dasselbe.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Und etwa das Andere, als eine fünfte? oder soll man sich dieses und das

Wirk-

Wirkliche nur als zwei Namen von einer einzichen Art denken?

Theät. Das möchte wohl!

Der Fremd. Allein ich glaube, du wirst nicht in Abrede seyn, daß unter den wirklichen Dingen einige an und für sich selbst das sind, was sie sind, andere hingegen immer nur im Verhältniß auf andere so heißen.

Theät. Das kann Niemand leugnen.

Der Fremd. Und das Verschiedene immer nur in Beziehung auf etwas Verschiedenes?

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Dieses fände indessen nicht Statt, wenn nicht das Wirkliche und das Andere gar sehr von einander verschieden wären; vielmehr, wenn das Andere so gut, als das Wirkliche, an beiden Arten Theil nähme; so wäre unter den verschiedenen Arten etwas an sich und nicht in Beziehung auf ein anderes verschieden.

Nun aber hat es uns eingeleuchtet, daß das was verschieden ist, nothwendig in Beziehung auf ein anderes Verschiedenes das ist was es ist.

Theät. Du redest genau; wie die Sache ist!

Der Fremd. Die Natur des Andern werden wir daher als eine fünfte unter die Arten sezen müssen, denen wir sie vorhin beigezählt haben.

Theät. Ja!

Der Fremd. Und gestehen, daß sie durch diese alle sich verbreite; so daß jede einzelne von den übrigen verschieden sey, aber nicht durch das was sie ihrer eigenen Natur nach ist; sondern wegen ihrer Theilnehmung an der Idee des Andern.

Theät. Das ist einleuchtend!

Der Fremd. Wenn wir also kurz wiederhohlen, was von den fünf Arten, und zwar von jeder insbesondere, gesagt worden, so gilt von ihnen folgendes.

Theät. Was denn?

Der Fremd. Zuerst, daß Bewegung völlig verschieden sey von Ruhe; nicht wahr?

Theät. Ja!

Der Fremd. Bewegung ist also nicht Ruhe.

Theät. Auf keine Weise!

Der Fremd. Und doch ist sie wirklich, weil sie am Wirklichen Theil nimt.

Theät. Sie ist wirklich!

Der Fremd. Eben so ist die Bewegung verschieden von dem, was wir Dasselbe nennen.

Theät. Ja!

Der Fremd. Sie ist also nicht Dasselbe.

Theät. Nein!

Der Fremd. Und doch war sie gewissermaßen auch Dasselbe, weil alle Arten an dem was Dasselbe ist, Theil haben.

Theät. Ja auch das!

Der Fremd. Man muß also ohne Widerrede zugeben, daß die Bewegung sowohl Dasselbe sey, als auch nicht Dasselbe, freilich nicht in einerlei Verstande; denn wenn wir sagen, sie sey Dasselbe, so denken wir etwas anderes, als wenn wir sagen, sie sey nicht Dasselbe.

Wenn wir sie Dasselbe nennen, so geschiehet dieses blos in Beziehung auf die Theilnehmung, die sie an Demselben hat: sagen wir aber, sie sey nicht Dasselbe, so in Beziehung auf ihre Gemeinschaft mit dem Andern, wonach sie von Demselben getrennt nicht Dieses, sondern ein Verschiedenes geworden ist. Daher man mit eben dem Recht sagen kann, sie sey nicht Dasselbe.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Wenn ferner die Bewegung als solche gewissermaßen Theil nimt an Ruhe,

so

so könnte man sie ganz füglich eine ruhige nennen.

Theät. Mit höchstem Recht, wenn wir anders noch zugeben, daß einige Arten geneigt sind, mit andern in Verbindung zu treten, andere hingegen nicht.

Der Fremd. So hätten wir ja diesen Punkt noch eher, als die andern, erklärt, indem wir erwiesen haben, daß diese Sache ihrer Natur nach so und nicht anders sey.

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Noch einmal! Die Bewegung ist etwas Verschiedenes von dem Verschiedenen, so wie sie auch etwas anderes war, als Dasselbe und als die Ruhe?

Theät. Nothwendig!

Der Fremd. Ein nicht Verschiedenes gewissermaßen eben sowohl, als ein Verschiedenes, nach dem Bisherigen.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Was folgt nun daraus? Sollen wir annehmen, daß sie etwas von den drei Arten verschiedenes sey, nicht aber von der vierten, da wir doch vorhin fünf Arten als solche annahmen, die wir näher betrachten, und unter welchen wir eine insbesondere erwägen wollten?

Theät. Wie so?

Der Fremd. Man kann ihre Zahl nicht geringer annehmen, als sie sich uns vorhin gezeigt hat. Folglich können wir auch ganz dreist behaupten, daß die Bewegung etwas von dem Wirklichen oder Wesentlichen verschiedenes sey.

Theät. So dreist als etwas!

Der Fremd. Offenbar ist daher die Bewegung in der That ein nicht Wirkliches und doch ein Wirkliches, weil sie am Wirklichen Theil hat.

Theät. So offenbar, als etwas!

Der Fremd. Nothwendig erstrekt sich also der Begriff des Nichtwirklichen auf Bewegung und auf alle übrige Arten, in Beziehung auf welche die Natur des Andern etwas vom Wirklichen verschiedenes bewirkt, und eben dadurch macht, daß jedes einzelne ein nicht Wirkliches ist. Folglich kann man in Absicht aller Arten überhaupt mit eben dem Recht sagen, daß sie nicht wirkliche Dinge sind, als daß sie sind und Wirklichkeit haben, weil sie an dem Wirklichen oder Wesentlichen Theil nehmen.

Theät. Das scheint so!

Der Fremd. Mit jeder einzelnen Art steht also das Wirkliche in vielfachem, das Nichtwirkliche aber in zahllosem Verhältniß.

Theät. Das scheint!

Der Fremd. Müssen wir nicht auch annehmen, daß das Wirkliche selbst von den übrigen Arten verschieden sey?

Theät. Nothwendig!

Der Fremd. Folglich ist das Wirkliche eben so vielmal nicht, als es übrige Arten giebt.

Denn diese sind nicht das Wirkliche, welches an sich ein Eins ist, sondern als übrige Dinge unzählig, und folglich nicht jenes Eine.

Theät. So ist es!

Der Fremd. Auch dieses muß daher ohne Widerrede zugelassen werden, so bald die Natur der Arten es mit sich bringt, daß sie Gemeinschaft unter einander haben.

Wollte aber auch jemand dieses nicht einräumen, so würde er doch nicht umhin können, nach dem vorhin Angenommenen, auch dieses, als Folge von jenem, anzunehmen.

Theät. Vollkommen richtig!

Der Fremd. Nun wollen wir auch folgendes betrachten.

Theät. Was denn?

Der Fremd. Wenn wir sagen das nicht Wirkliche, so wollen wir, wie es scheint, nicht Etwas dem Wirklichen Entgegengesetztes an-

deu-

deuten; sondern nur Etwas von dem Wirklichen Verschiedenes.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Wenn wir z. B. sagen, Etwas nicht Großes, so zielen wir damit auf Etwas Kleineres, das dem Großen nicht gleich kommt, womit dieses verglichen wird.

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Wir wollen also durch das Nicht oder die Negation nicht Etwas Widersprechendes andeuten, sondern nur so viel, daß die Verneinungssilben, wenn sie den Nennwörtern vorgesezt werden, Etwas von anderer Art bezeichnen, besonders wenn sie Sachbegriffen vorhergehen, in Beziehung auf welche die Nennwörter ausgesprochen werden, vor welchen die Negation steht.

Theät. Du hast vollkommen Recht!

Der Fremd. Wir wollen auch folgendes erwegen, wenn du nichts dagegen hast.

Theät. Was denn?

Der Fremd. Die Natur des Andern scheint mir eben so, wie die Wissenschaft, mehrere Theile in sich zu begreifen.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Auch jene, die Wissenschaft, ist zwar an sich Eine, sie hat aber mehrere einzelne abgesonderte Theile, deren jeder seinen besondern Namen hat: daher man denn von vielen Künsten und Wissenschaften redet.

Theät. Ja wohl!

Der Fremd. Eben dieses läßt sich von den Theilen der Natur des Andern sagen, die als Natur auch nur Eine ist.

Theät. Vielleicht!

Der Fremd. Noch etwas anderes zur Erklärung dieser Sache *).

Ist nicht ein Theil des Andern **) dem Schönen entgegengesezt?

Theät. Ja!

Der Fremd. Ist dieser Theil ohne Namen, oder wird er benannt?

Theät. Er wird benannt. Denn was man in jedem Fall nicht schön nennt, das ist von nichts anderem verschieden, als von der Natur des Schönen †).

Der

---

*) Αλλο πη δη λεγωμεν ist ohne Zweifel die richtige Lesart, wofür Stephan. ἀλλ' ὁπη δη λεγε verlangte.

**) Θατέρου, wovon bisher immer, als einer der fünf Arten, die Rede war.

†) D. i. es nicht das Schöne, sondern etwas anderes, ἑτερον τι, aber dieser Name ἑτερον τι bezieht

Der Fremd. Nun beantworte mir auch folgende Frage.

Theät. Welche?

Der Fremd. Wenn Etwas anderes, das zu einer gewissen einzelnen Art der wirklichen Dinge gehört, abgesondert oder an sich bestimmt ist, und in Rükſicht auf dieses oder jenes der wirklichen Dinge wieberum entgegengesezt ist, kann denn auf die Weise dasjenige zum Grunde liegen, was man das nicht Schöne nennt?

Theät. Gerade auf diese Weise.

Der Fremd. Das nicht Schöne findet also, wie es scheint, da Statt, wo ein Gegensaz des Wirklichen zum Wirklichen ist.

Theät. Just so!

Der Fremd. Wie nun? soll nach dieser Vorstellung das Schöne mehr als das nicht Schöne zu den wirklichen Dingen gehören?

Theät. Das Eine nicht mehr als das Andere.

Der Fremd. So würde man Dasselbe auch von dem nicht Großen eben sowohl als dem

---

het sich auf nichts anderes, als auf die Natur des Schönen, deren Abwesenheit dadurch angezeigt wird: ουκ αλλα τινος ετερον εστιν, η της του Καλου φυσεως.

Großen in einem ähnlichen Verstande sagen müssen.

Theät. Von dem Einen so gut als vom Anderen.

Der Fremd. Folglich auch annehmen, daß in demselben Verstande das nicht Gerechte dem Gerechten verwandt sey, weil das Eine nichts mehr und nichts weniger als das Andere seyn soll.

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Eben dieses wird von den übrigen Dingen gesagt werden können, sintemal die Natur des Andern doch als zu den wirklichen Dingen gehörig befunden worden ist. Sobald diese aber, die Natur des Wirklichen, als wirklich anerkannt werden, so müssen auch die Theile derselben eben so sehr als wirklich gesezt werden.

Theät. Wie anders?

Der Fremd. Folglich ist, wie es scheint, der Gegensaz eines Theils der Natur des Andern, und der Natur des Wirklichen, als zweier Dinge, die einander entgegen stehen, um nichts weniger, wenn man so sagen darf, das Wesen des Wirklichen selbst, da dieses, das Wesen, nicht sowohl das anzeigt, was jenem, dem Wirklichen, entgegengesezt wäre, sondern in so weit nur Etwas von jenem Verschiedenes.

Theät. Offenbar!

Der

Der Fremd. Wie sollen wir ihn, diesen Gegensaz, nun nennen?

Theät. Offenbar enthält sein Begriff nichts anderes, als das nicht Wirkliche, welches wir zu untersuchen blos dadurch veranlaßt wurden, daß wir den Charakter des Sophisten aufsuchten.

Der Fremd. Also hätte dieses, wie du sagtest, keinen geringern Antheil am Wesen, als das Uebrige, und wir könnten nun getrost annehmen, daß das Nichtwirkliche auch seine eigene festbestimmte Natur habe?

Wie nun das Große groß war und das Schöne schön, auch das nicht Große und nicht Schöne, so war und ist auch das nicht Wirkliche, nach demselben Verhältnisse, nicht wirklich, nur Eine Art von denen, die zu den vielen wirklichen Dingen gehören?

Oder ist hier noch etwas, Theätet, dem wir nicht recht trauen dürfen?

Theät. Gar nicht!

Der Fremd. So merkst du ohne Zweifel denn nun auch wohl, wie weit wir uns von dem Ausspruche des Parmenides entfernen!

Theät. Wie entfernen?

Der Fremd. Dadurch, daß wir in unserer Untersuchung viel weiter gegangen sind, als er haben

haben wollte, und folglich auch mehr gezeigt haben, als er zu sehen verlangte.

Theät. In wie fern?

Der Fremd. Er sagt ja, wie du weißt, „Das Nichtwirkliche ist nie und auf keine „Weise: Du aber aber ziehe ab deinen Geist „von diesem Wege“ — —

Theät. Das sind allerdings seine Worte.

Der Fremd. Dagegen haben wir nun gezeigt, nicht nur, daß das Nichtwirkliche sey, sondern auch die Art des Nichtwirklichen erklärt, was sie eigentlich sey.

Denn indem wir bewiesen haben, daß die Natur des Andern wirklich sey, und ihren einzelnen Theilen nach sich auf alle wirkliche Dinge erstrecke, indem ein Theil derselben mit dem Wirklichen jedes Theils im Gegensaze stehet: so haben wir damit auch den Ausspruch gewagt, daß eben dieses in Wahrheit das Nichtwirkliche sey.

Theät. Ich für meine Person, lieber Freund, halte das Gesagte für so wahr, als etwas seyn kann.

Der Fremd. Nun aber baue ja Niemand darauf, daß wir es gewagt haben zu sagen, das Nichtwirkliche sey, ohngeachtet wir es als das Gegentheil des Wirklichen angeben. Denn wir haben die Frage schon längst verabschiedet, ob es ein Gegentheil desselben wirklich gebe oder

nicht

nicht gebe; ob es Grund habe und ein Gegenstand der Rede werden könne, oder nicht.

Wenn wir aber jezt den Ausspruch gethan haben, „das Nichtwirkliche sey," so muß ein solcher uns entweder überweisen, daß wir falsch geredet haben; oder er muß, so lange er dieses nicht kann, so gut als wir unserer Annahme beitreten, welche darin besteht,

daß die Arten sich mit einander vermischen, und daß das Wirliche sowohl als das Andere sich durch alle und durch einander erstrecken;

daß das Verschiedene, welches an dem Wirklichen Theil nimt, eben dieser Theilnehmung wegen sey, obgleich nicht das, woran es Theil nimt, sondern davon verschieden;

daß das, was von dem Wirklichen verschieden ist, offenbar nicht anders als nicht wirklich seyn könne.

Eben so ist das Wirkliche, das an dem Andern Theil nimt, von den übrigen Arten verschieden: in so fern es aber von diesen allen verschieden ist, ist es keins von allen noch alle zusammen genommen; sondern blos das was es selbst ist.

Folglich ist das Wirkliche zuverlässig nicht das Unzählige der unzähligen Dinge: so wie auch das Uebrige, in jedem Einzelnen sowohl als im

Ganzen genommen, in vielem Betracht ist und in vielem Betracht nicht ist.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Wenn jemand diese Entgegensezungen nicht annehmen will, so muß er etwas Besseres ausfinden und angeben, als was wir bisher angegeben haben; wollte er sich aber auf bloße Schwierigkeiten etwas zu gute thun, und unsere Angaben bald so bald so drehen, so wendete er seinen Fleiß auf Etwas, das keinen Fleiß verdient, wie das Bisherige lehrt.

Denn zum Schein bloße Schwierigkeiten zu finden, bringt an sich keine Ehre und ist auch gar nicht schwer: dahingegen jenes eben so schwer als rühmlich ist.

Theät. Was denn?

Der Fremd. Was schon im Vorhergehenden bemerkt worden: daß man nämlich mit Vorbeilassung solcher Dinge, die keine Schwierigkeit haben, einem ganzen Vortrage zu begegnen, und jede Falschheit desselben zu rügen und zu erweisen im Stande ist. Wenn z. B. jemand sagt, daß Etwas so und so verschiedenes Dasselbe sey, und dasselbe verschieden; und zwar, daß beides in demselben Verstande gesagt werden müsse. — Denn blos anzugeben, daß Dasselbe auch verschieden sey, und das Andere auch Dasselbe, das Große klein und das Aehnliche unähnlich, und

an-

andere dergleichen Gegensäze immer gern im Munde zu führen: das zeigt von keiner wahrhaften Ueberführung, sondern beweist nur, daß jemand so eben den Anfang macht, seine Gedanken auf etwas die Natur der Dinge betreffendes zu richten.

Theät. Offenbar!

Der Fremd. Denn, lieber Mann, Alles von Allem abzusondern, beweist überhaupt keinen Scharfsinn und ämbsiges Nachdenken; sondern vielmehr einen ganz rohen und unphilosophischen Kopf.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Alle Argumentationen werden damit auf einmal schlechthin getilgt, wenn man jedes von Allem scheidet. Denn Zusammenhang der Rede entsteht erst durch Verknüpfung der Arten oder Begriffe unter einander.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Du siehest also, wie Zeit- und Zweckmäßig es war, daß wir gegen diese Art von Leuten darauf bestanden, daß verschiedene Dinge sich unter einander vermischen könnten, und daß wir sie nöthigten, dieses gelten zu lassen.

Theät. Zu welchem Zwek denn?

Der Fremd. Um einzugestehen, daß die Rede eine von den Arten der wirklichen Dinge sey.

Denn

Denn wenn wir diese verlieren, so verlieren wir damit größtentheils alle Philosophie.

Es ist aber nun Zeit, daß wir uns darüber vereinigen, was eigentlich Rede sey.

Verlöhren wir sie, sag' ich noch einmal, und sollte sie in der That nichts seyn, so würden wir freilich nicht das Mindeste mehr sagen können. Verlieren aber würden wir sie, wenn wir zugeben wollten, daß gar keine Mischung des Einen zum Andern Statt fände.

Theät. Das ist wohl wahr: indessen sehe ich nicht, warum wir über das „was Rede sey," uns vereinigen müssen.

Der Fremd. Du wirst dieses vielleicht ohne Mühe einsehen, wenn du die Sache auf folgende Weise betrachtest.

Theät. Auf welche?

Der Fremd. Das Nichtwirkliche hat sich uns als eine eigene und besondere Art der übrigen gezeigt, die sich durch Alles was wirklich ist erstrekt [12]).

Theät. Gut!

Der

12) D. i. in jedem Fall, da etwas Positives gesagt werden kann, läßt sich auch etwas Negatives sagen, theils in Absicht auf das Mehr oder Weniger der Wirklichkeit, theils in Absicht auf gewisse Beziehungen und solche Prädicate, die an sich mehr negativ als positiv sind.

Der Fremd. Diesem zufolge müssen wir nun untersuchen, ob sich dasselbe auch mit Meinung und Rede vermische.

Theät. Warum das?

Der Fremd. Weil, wenn keine solche Vermischung Statt findet, nothwendig Alles wahr seyn muß; dagegen falsche Meinung und Rede entsteht, so bald jene Statt findet. Denn das nicht Wirkliche meinen oder sagen, ist eben so viel als Lüge in Gedanken und Reden.

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Wo Lüge ist, da findet Betrug oder Täuschung Statt.

Theät. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Wo Betrug oder Täuschung ist, da muß alles lauter Phantom, Bild und Schein werden.

Theät. Wie anders?

Der Fremd. Nun ist dies gerade der Ort, wohin der Sophist, wie wir oben erkannt haben, sich zu retten sucht, indem er schlechthin leugnet, daß es irgend Lüge gebe.

Denn, sagt er, was nicht wirklich ist, das läßt sich weder denken, noch aussprechen, weil das nicht Wirkliche auf keine Weise und in keinem Verstande an dem was Wesen heißt Theil nimt.

Theät. So war es!

Der Fremd. Und doch haben wir nun eingesehen, daß das nicht Wirkliche, die Lüge, an dem Wirklichen, der Rede, Theil nimt. Folglich wird er, wie ich hoffe, von dieser Seite nichts mehr einzuwenden haben.

Dagegen aber wird er vielleicht sagen, unter den verschiedenen Arten gäbe es einige, die an dem nicht Wirklichen Theil nähmen, andere hingegen thäten dieses nicht: und zwar gelte dieses gerade von Rede und Meinung, bei welchen diese Theilnehmung nicht Statt fände. —

Daher, wird er mit aller Macht behaupten, gebe es auch gar keine solche Kunst, wie wir sie als das eigentliche Gewerbe des Sophisten angenommen haben, keine solche nämlich, die auf Bildermacherei und Scheintäuschungen abzwecke, weil Meinung und Rede keine Gemeinschaft hätten mit dem was nicht ist. —

Und weil in der That keine solche Gemeinschaft zwischen dem Wirklichen der Rede und dem nicht Wirklichen des Gegenstandes bestehe; so gebe es schlechthin auch keine Lüge, oder Falschheit der Rede und Meinung. —

Wir können also nicht umhin, vor allen Dingen eine genaue Untersuchung darüber anzustellen, was Rede, Meinung und Phantasie oder Einbildung eigentlich sey; damit, nachdem diese Gegenstände sich uns dargestellt haben, wie sie wirklich sind, wir auch im Stande seyn mögen, ihre etwanige Gemeinschaft mit dem nicht Wirklichen

ein.

einzusehen. Nachdem wir aber diese eingesehen haben, werden wir auch erweisen können, daß Lüge wirklich da sey; und wenn wir so weit sind, dieses erwiesen zu haben, werden wir auch den Sophisten gerade hierbei am Orte der Lüge entweder festbinden, wenn er sich schuldig finden läßt, oder ihn frei lassen, im Fall er unschuldig ist, und anderweitige Nachsuchung anstellen. —

Theät. Ich sehe offenbar, lieber Freund, daß das guten Grund hat, was gleich anfangs vom Sophisten gesagt wurde, nämlich daß diese Klasse von Menschen schwer zu ertappen sey.

Ein Sophist weiß sich von allen Seiten zu verschanzen: und ehe man nicht alle Hindernisse, wodurch er jeden von sich abhält, zuvor überwunden und reine Bahn gemacht hat, kann man ihm nicht beikommen.

Kaum hatten wir uns durch den einen seiner Gegenwürfe, „daß nichts Statt finde, als was wirklich sey *),“ glüklich hindurch gearbeitet, so kommt schon ein neuer.

Wir

---

*) Eigentlich: το μη ον, ουκ εστιν, was keine Wirklichkeit hat, ist nicht. Ein in seiner Art wahrer Saz, der aber vorhin deswegen widerlegt wurde, weil daraus folgen sollte, daß keine Lüge, Täuschung, oder Blendwerk in Gedanken und Reden möglich sey, weil sich nichts denken und aussprechen lasse, als was einen wirklichen Gegenstand habe. Die Vieldeutigkeit der Ausdrücke Seyn, Nichtseyn, Wirklich, Nichtwirklich u. s. enthielt den Grund aller

Wir müssen also zuerst zeigen, daß Lüge wirklich Statt finde sowohl in Reden als Meinungen: darauf kommt vielleicht ein zweiter Punkt, und dann ein dritter: ja es können ihrer, wie ich glaube, noch so viele kommen, daß wir gar kein Ende sehen.

Der Fremd. Muth muß man zeigen, Theätet, auch in dem Wenigen, was man vermag, wenn man immer weiter kommen will. Denn wer schon bei den ersten Vorfällen seinen Muth sinken läßt, was will der anfangen, wenn Schwierigkeiten kommen, wozu mehr erfodert wird? Und wer schon hier nichts vermag, oder sich' gleich zurüktreiben läßt, der hat, wie das Sprichwort sagt, lange Zeit, bis er die Stadt erobert.

Wenn wir also, mein Lieber, nur erst das entschieden haben, was du so eben nanntest, nämlich die Möglichkeit und Wirklichkeit falscher Reden

---

aller unnüzen Subtilitäten der Sophistik und falschen Dialektik. Indem diese Ausdrücke bald von wirklichen Dingen, bald von bloßen Entibus rationis, bald wesentlich, bald nur beziehungsweise u. s. w. gebraucht wurden, ohne die verschiedenen Arten des Seyns und der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit zu unterscheiden, und nach ihren objectiven und subjectiven Verhältnissen zu bestimmen, konnte man alles drehen und wenden, wie man Lust hatte; man konnte hin und her disputiren, alles widerlegen und alles behaupten, ohne je zu Ende zu kommen.

Reden und Meinungen erwiesen haben, so haben wir damit zugleich die höchste und gefährlichste Schanze erstiegen. Alles Uebrige wird leichter seyn und weniger Kampf kosten.

Theät. Das meine ich auch.

Der Fremd. Rede also, wie gesagt, und Meinung ist es, was wir zuerst vornehmen müssen, um noch deutlicher, als bisher geschehen ist, zu erweisen,

„ob das Nichtwirkliche bei beiden Statt finde, das heißt, ob Reden und Meinungen falsch seyn können?“

Oder „ob diese beiden Dinge schlechthin wahr sind und seyn müssen, so daß weder das Eine noch das Andere je falsch oder lügenhaft werden könnte.“

Theät. So ist es!

Der Fremd. Wie wir also vorhin in Absicht der Ideale oder Specien der unsichtbaren Dinge und der Buchstaben der Schrift eine eigene Untersuchung anstellten, so müssen wir auch jezt eine ähnliche in Absicht der Namen oder Wörter auf dieselbe Weise anstellen. Denn nur dadurch wird der Gegenstand unserer Untersuchung in sein gehöriges Licht treten.

Theät. Von welcher Seite willst du denn die Namen oder Wörter betrachtet wissen?

Der Fremd. Von Seiten ihres Zusammenhangs.

Es frägt sich nämlich, ob alle Wörter ohne Unterschied sich unter einander verbinden lassen oder nicht?

Oder ob dieses nur von einigen gelte, und von andern nicht?

Theät. Offenbar nur von einigen, von andern hingegen nicht.

Der Fremd. Du zielst vielleicht darauf, daß diejenigen zusammentreffen oder in wirklicher Verbindung stehen, welche hinter einander ausgesprochen einen Sinn geben: diejenigen hingegen unzusammenhängend sind, welche, ohngeachtet ihrer Zusammenfügung, doch nichts sagen.

Theät. Wie so? was meinst du damit?

Der Fremd. Nichts anders, als was ich glaubte, du hättest es gedacht, da du mir so eben beistimmtest. Also näher!

Wir haben doch eine zwiefache Art von Wörtern, wodurch wir im Stande sind, etwas die Natur und den Zustand der Dinge betreffend es zu bezeichnen.

Theät. Welche?

Der Fremd. Namen und Zeitwörter.

Theät. Erkläre mir beide.

Der Fremd. Ein Ausdruk oder Zeichen der Sprache, wodurch Handlungen angezeigt werden, heißt ein Zeitwort.

Theät. Gut!

Der Fremd. Dasjenige Zeichen hingegen, wodurch die handelnde Person oder handelnde Wesen überhaupt bezeichnet werden, heißt ein Name.

Theät. Das ist einleuchtend!

Der Fremd. Aus bloßen Namen, wenn ihrer auch noch so viele zusammengesezt würden, entsteht noch keine Rede, so wenig als aus bloßen Zeitwörtern, ohne mit Namen in Verbindung zu treten.

Theät. Das wußte ich noch nicht.

Der Fremd. Ohne Zweifel dachtest du so eben an etwas anders, und stimmtest mir aus einem falschen Grunde bei, dahingegen ich nichts anders als gerade dieses sagen wollte, daß solche Ausdrücke auf die Weise verbunden keine Rede geben.

Theät. Wie so?

Der Fremd. Wenn z. E. jemand sagt: geht, läuft, schläft und andere dergleichen Zeitwörter, die bloße Handlungen anzeigen, hinter einander wegspricht; so wird er, gesezt auch, daß er sie alle nach einander folgen ließe, damit

doch nichts, was eine Rede heißen könnte, sagen oder vernehmlich machen.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Eben so wenig kommt dadurch eine zusammenhängende Rede zum Vorschein, daß die Namen Löwe, Hirsch, Pferd und was es sonst für welche giebt, wodurch handelnde Wesen bezeichnet werden, in einer langen Reihe ausgesprochen werden.

Denn wie in diesem Fall keine Thätigkeit oder Unthätigkeit ausgedrükt wird, so in jenem nichts was auf die Natur und den Zustand des Wirklichen und Nichtwirklichen Bezug hätte: beides geschiehet erst, wenn Namen und Zeitwörter unter einander verbunden werden. Nur dadurch entsteht Zusammenhang und wahre Rede. Die erste Verbindung dieser Art giebt auch die erste Rede, wäre sie auch noch so kurz.

Theät. Wie verstehest du das, noch so kurz?

Der Fremd. Wenn z. B. jemand sagt: „der Mensch lernt:“ so ist das eine Rede, nicht wahr? zwar eine sehr kurze und gleichsam nur der Anfang dazu, aber doch immer eine Rede, denn es liegt ein Sinn in diesen Worten.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Sie geben schon etwas zu erkennen oder zu verstehen, was den Zustand und

Lauf

Lauf der Dinge betrifft, es sey nun in Absicht auf das was ist und geschiehet, oder auf das, was gewesen und geschehen ist, oder was seyn und werden wird.

Man giebt in solchen Fällen nicht bloße Namen oder unbestimmte Angaben, sondern man bestimmt eben dadurch, daß man Namen und Zeitwörter verbindet. Und wer dieses thut, von dem kann man auch sagen, daß er rede und nicht blos Wörter ausspreche: denn eben diese Verbindung oder Zusammenfügung ist es, der man den Namen Rede beilegt.

Theät. Du hast Recht!

Der Fremd. Wie nun die Dinge selbst theils zusammen harmonieren, theils nicht: so gilt eben dieses auch von den Wörtern, als Zeichen der Sprache: einige derselben leiden keine Verbindung, andere leiden sie, und eben diese sind es, welche eine Rede bilden.

Theät. Sehr wahr!

Der Fremd. Noch Eins!

Theät. Was denn?

Der Fremd. Jede Rede muß, so bald sie Rede ist, einen Gegenstand haben, wovon sie Rede ist, und auf den sie Bezug hat: denn unmöglich kann sie von Nichts Rede seyn.

Theät. Ganz recht!

Der Fremd. Muß sie nicht auch so oder so beschaffen seyn?

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Nun wohl Achtung gegeben!

Theät. Das wird nöthig seyn.

Der Fremd. Ich will etwas sagen, das eine Rede ist, und zwar darum eine Rede ist, weil ich Sache und Handlung vermittelst eines Namens und Zeitworts verbinde. Wovon diese Rede aber Rede ist, das sollst du mir sagen.

Theät. So gut ich kann.

Der Fremd. „Theätet sizt!“ Nicht wahr, eine sehr ausführliche Rede?

Theät. Nichts weniger, sondern eine ganz kurze.

Der Fremd. Du mußt nun angeben, wo von und in Beziehung wessen diese Rede sey.

Theät. Offenbar von mir und in Beziehung auf mich.

Der Fremd. Und was gilt von dieser?

Theät. Von welcher?

Der Fremd. „Theätet, und zwar kein anderer, als mit dem ich jezt spreche, fliegt!“

Theät. Auch diese, wie Niemand anders sagen kann, ist von mir und betrifft mich.

Der

Der Fremd. Vorhin erkannten wir doch, daß jede Rede so oder so beschaffen seyn müsse?

Theät. O ja!

Der Fremd. Von welcher Beschaffenheit wäre nun die eine und die andere der angeführten Reden, was meinst du?

Theät. Die eine ist falsch, die andere wahr!

Der Fremd. Diejenige nämlich wahr, welche das von dir sagt, was wirklich ist.

Theät. Freilich!

Der Fremd. Die falsche hingegen darum falsch, weil sie etwas von dir sagt, was bei dir nicht ist.

Theät. Ja!

Der Fremd. Sie sagt also Dinge als wirklich, die nicht wirklich sind.

Theät. Ja so!

Der Fremd. Dinge als wirklich von dir, die nicht diejenigen sind, welche von dir wirklich gelten, sondern davon verschieden.

Denn, wie wir oben anerkannten, lassen sich von jeder Sache viele Dinge sagen, die wirklich sind, aber auch viele, die nicht wirklich sind.

Theät. Offenbar!

Der Fremd. Was nun die Wirklichkeiten betrifft, so läßt sich von der zweiten Rede, die ich von dir ausgesprochen habe, zufolge unserer obigen Erklärung von dem, was Rede sey, sagen,

erstlich, daß sie eine der kürzesten sey, die es geben kann.

Theät. Das folgt aus dem, was wir vorhin eingestanden haben.

Der Fremd. Zweitens, daß sie einen Gegenstand habe, von der sie Rede ist.

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Hat sie aber dich nicht zum Gegenstande, so gar Nichts.

Theät. Sonst könnte Niemand es seyn.

Der Fremd. Einen Gegenstand aber muß sie haben, denn ohne Gegenstand wäre sie schlechthin keine Rede.

Wir haben es nämlich als eine Unmöglichkeit anerkannt, daß eine Rede Rede sey, ohne Etwas zu haben, wovon sie Rede wäre.

Theät. Vollkommen!

Der Fremd. Wenn nun andere oder verschiedene Dinge von dir gesagt werden, als wären sie dieselben, und nicht wirkliche als wirkliche, so ist, wie du siehest, eine solche Zusammensezung von Namen und Zeitwörtern zwar eine Rede, im

Grunde

Grunde aber und in Wahrheit eine falsche Rede.

Theät. Vollkommen wahr!

Der Fremd. Was sollen wir nun von Gedanken, Vorstellungen oder Meinungen und Einbildungen sagen? Sehen wir nicht schon als offenbar, daß alle diese Arten der Dinge in unsern Seelen theils falsch, theils wahr sind?

Theät. Wie soll ich mir das denken?

Der Fremd. Gar leicht, wenn du nur erst begriffen hast, was diese Dinge selbst sind, und wodurch sie sich alle von einander unterscheiden.

Theät. Nun so zeige.

Der Fremd. Ist nicht Gedanke und Rede einerlei und dasselbe, nur daß Gedanke gleichsam eine Rede der Seele an sie selbst ist, ohne lautbare Töne? Denn dieses ist es doch, was man Gedanke nennt.

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Was aber als Gedanke oder von demselben ausfließt und vermittelst gewisser lautbarer Töne aus dem Munde kommt, das heißt Rede.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Bei Reden als solchen ist nun dieses auch zu merken.

Theät. Was denn?

Der Fremd. Sie sprechen entweder zu oder ab, bejahen oder verneinen.

Theät. Das weiß man.

Der Fremd. Wenn dieses nun in der Seele selbst, ohne lautbare Töne, blos in Gedanken, geschiehet, kann man es denn anders als Meinung oder Vorstellung nennen?

Theät. Ich wüßte nicht.

Der Fremd. Geschiehet dieses aber nicht durch die denkende Kraft der Seele als Seele, sondern vermittelst der Sinnlichkeit, kann man es nicht füglich Phantasie oder Einbildung nennen?

Theät. Nicht besser!

Der Fremd. Nachdem wir also erkannt haben,

daß die Rede theils wahr, theils falsch sey;

daß das Denken ein Reden der Seele mit sich selbst ist;

daß Vorstellungen oder Meinungen die Resultate dieses Denkens sind;

und ausgesprochene Säze endlich durch Vermischung sinnlicher Phantasien und gedachter Vorstellungen entstehen: so müssen daher auch diese, als

als mit der Rede wirklich verwandt, theils wahr, theils falsch seyn.

Theät. Nicht anders!

Der Fremd. Siehest du nun wohl, daß es uns viel leichter geworden ist, die Wirklichkeit falscher Reden und falscher Meinungen zu finden, als wir anfangs dachten? Wir fürchteten schon, alle unsere Bemühung, sie aufzusuchen, würde ganz fruchtlos seyn.

Theät. Ich sehe nun wohl!

Der Fremd. Eben so getrost und muthig können wir nun auch zu dem Uebrigen schreiten.

Indessen müssen wir, nachdem wir so weit Licht sehen, uns nun auch an jene Eintheilungen wieder erinnern, die wir oben von den Dingen überhaupt nach ihren Arten gaben.

Theät. Welche meinst du?

Der Fremd. Wir theilten die Bildermachende Kunst in zwei Arten, in die verähnlichende oder nachbildende und Scheinbildende.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Zu welcher von beiden nun der Sophist eigentlich gehöre, das konnten wir damals nicht bestimmt sagen.

Theät. Ganz richtig!

Der Fremd. Wir waren kaum in dieser Verlegenheit, als sich eine noch viel schwärzere Dunkelheit um uns herzog, und machte, daß wir gar nichts mehr sahen: ich meine jene allbezweifelte Behauptung, daß es in Beziehung auf die Kunst zu reden schlechthin und überhaupt nichts gebe, was man Bild, Scheinbild und Phantom nennen könne, weil nie und auf keine Weise und nirgend eigentliche Lüge sey.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Nun aber, nachdem wir deutlich erkannt haben, daß falsche Reden und falsche Meinungen allerdings Statt finden, kann es auch ganz wohl seyn, daß es gewisse Nachahmungen der Dinge, die wirklich sind, gebe, und aus dieser Grundlage die täuschende Kunst entstehe.

Theät. Das kann wohl seyn.

Der Fremd. Und schien es uns vorher nicht ganz ausgemacht, daß eben der Sophist sich mit jenen Nachahmungen abgebe?

Theät. O ja!

Der Fremd. So wollen wir denn abermals einen Versuch machen, und den allgemeinen Begriff der vorgelegten Kunst in zwei andere theilen, wobei wir denn auf der rechten Seite der geschehenen Theilung immer weiter fortschreiten, und was jedes Glied mit dem Sophisten verwandt hat, so lange mitnehmen, bis wir, nach gänzli-

cher

cher Absonderung alles Gemeinschaftlichen, seinen eigenthümlichen Charakter ganz blos und offen da liegen haben, sowohl und hauptsächlich zu unserer eigenen Anschauung, als auch für die, deren Geist mit dieser Methode in einer natürlichen Verwandtschaft steht.

Theät. Gar recht!

Der Fremd. Unsere obige Eintheilung der Kunst überhaupt fing nun damit an, daß wir sagten, sie sey entweder hervorbringend oder besitznehmend.

Theät. Das ist wahr!

Der Fremd. Die Besitznehmende zeigte sich uns nun in allen den Betriebsamkeiten, wonach man durch Jagd und Kampf und Kaufmannschaft u. s. w. etwas an sich zu bringen sucht.

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Nachdem aber gezeigt worden, daß auch die nachahmende Kunst den Sophisten mit einschließt, so sehen wir, daß selbst die hervorbringende Kunst, als der erste der beiden Haupttheile der allgemeinen Kunst, zwiefach eingetheilt werden müsse.

Denn Nachahmung ist auch eine Art von Hervorbringung, freilich nicht wahrhafter Dinge, sondern nur gewisser Bilder, wie wir anerkannt haben, nicht wahr?

Theät. Auf alle Weise!

Der Fremd. Die hervorbringende Kunst soll also zuerst zwei Theile haben.

Theät. Welche?

Der Fremd. Den göttlichen und menschlichen.

Theät. Das verstehe ich noch nicht.

Der Fremd. Hervorbringende Kunst war, zufolge unserer obigen Erklärung, wenn du dich derselben noch erinnerst, überhaupt das Vermögen, Etwas als Ursache wirklich zu machen, was vor dieser Ursache noch nicht war.

Theät. Das weiß ich noch!

Der Fremd. Alle sterbliche Thiere und Gewächse, Alles was auf Erden aus Saamen und Wurzeln hervorkeimt, und Alles was an leblosen Dingen im Schoße der Erde selbst enthalten ist, es sey schmelzbar oder nicht, sind lauter wirkliche Dinge, die werden und geworden sind, da sie vorhin nicht waren.

Es frägt sich also, kann etwas anderes, als eine wirkende Gottheit, die Ursache dieser Hervorbringung seyn? oder sollen wir lieber annehmen, was so viele lehren?

Theät. Was denn?

Der Fremd. Daß die Natur selbst diese Dinge erzeuge, aus einer Ursache, die automatisch, d. i. blos willkührlich, mechanisch und noth-

nothwendig sey, ohne von sich selbst zu wissen, ohne nach Einsicht und Ueberlegung zu handeln.

Oder scheint es dir vernünftiger, eine Gottheit dabei anzunehmen, die nach Absichten und göttlicher Einsicht verfährt?

Theät. Mein unreifes Alter ist vielleicht Schuld, daß ich mir bald das Eine bald das Andere denke.

In diesem Augenblik aber, da ich dich vor Augen habe, und nicht anders glauben kann, als daß du die Werke der Natur aus Absichten Gottes herleitest, denke ich auch nicht anders.

Der Fremd. Das freuet mich, guter Theätet!

Gesezt aber, ich hätte Grund zu glauben, daß du in Zukunft es mit denen halten würdest, die das Gegentheil annehmen, so würde ich dich doch jezt nicht eher ruhen lassen, als bis ich dich so weit gebracht hätte, meinem Glauben beizutreten.

Da ich aber dein gutes Wesen kenne, wonach du, auch ohne weitläuftige Erklärungen und Beweise, von selbst geneigt bist, dich auf die Seite zu lenken, wohin du, wie du sagst, vorjezt nur in Rükſicht auf mich, gezogen wirst; so brauche ich weiter nichts. Wir würden sonst nur Zeit verlieren.

Ich

Ich will also annehmen, daß die Werke der Natur selbst durch göttliche Kunst hervorgebracht werden; dasjenige aber, was aus diesen, den Werken der Natur, von Menschen zusammengesezt wird, durch die menschliche.

Sonach hätten wir denn zwei Arten der hervorbringenden Kunst, eine göttliche und eine menschliche.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Nun theile jede von beiden wiederum in zwei.

Theät. Wie?

Der Fremd. Vorhin wurde die hervorbringende Kunst im Ganzen nach der Breite getheilt, nun theile sie nach der Länge.

Theät. Es ist geschehen!

Der Fremd. So haben wir denn im Ganzen genommen vier Theile, zwei menschliche für die Menschen, und zwei göttliche für die Götter.

Theät. Gut!

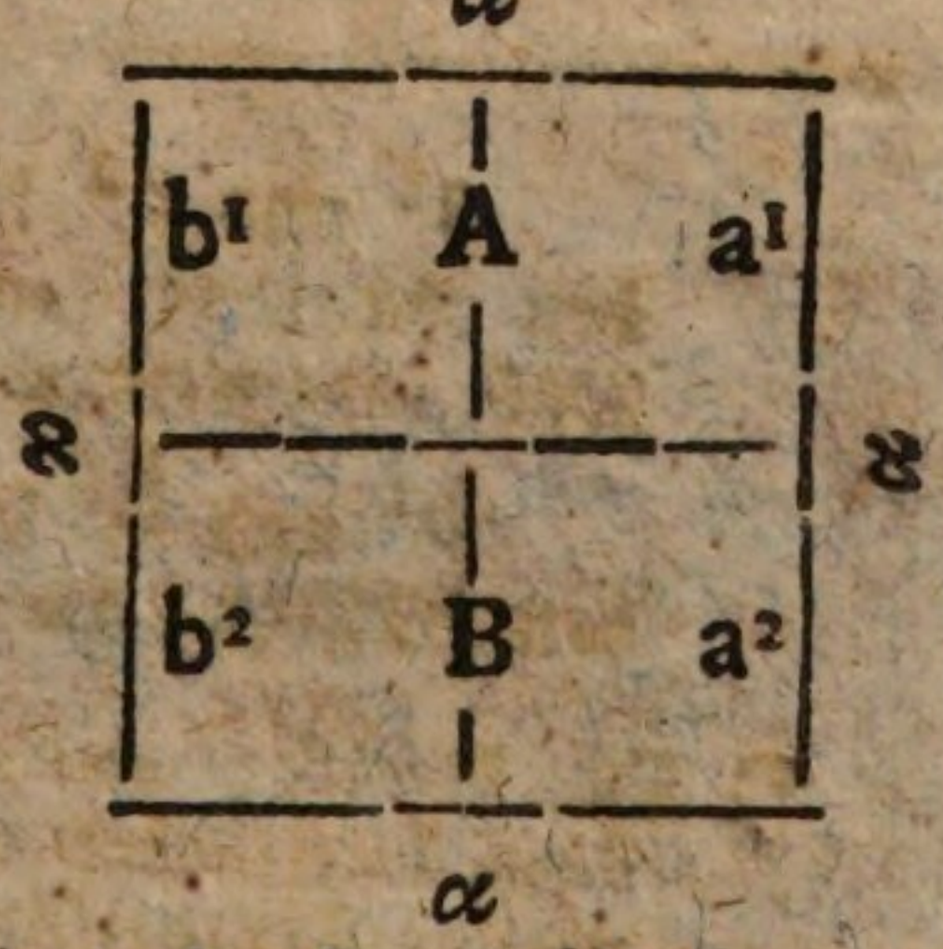
Der Fremd. Diese abermals in die Länge geschehene Eintheilung, welche von der vorhergehenden Eintheilung nach der Breite verschieden ist, angenommen, entspricht der eine Theil von jeder der beiden Hälften zunächst dem, was man Hervorbringung im eigentlichen Verstande nennen muß: die beiden übrigen hingegen könnte

man

man am besten die Bild- und Scheingebenden nennen *).

Hienach

*) Die hervorbringende Kunst im Ganzen genommen betrachtet Plato als ein Ganzes: dieses Ganze bekommt nach der Eintheilung in die Breite (κατα πλατος τεμνων την ποιητικην πασαν) zwei Hälften, das Göttliche und Menschliche (δυο ποιητικης γενη· το μεν, ανθρωπινον ειναι, το δε, Θειον): und nach der Eintheilung in die Länge vier Theile überhaupt, wovon zwei Viertel der göttlichen Hälfte, und zweie der menschlichen gebühren (τεμνων δε αυ κατα μηκος τετταρα μην αυτης ἁτα τα παντα μερη γιγνεται· δυο μεν ανθρωπεια, δυο δ'αν τα προς Θεων, Θεια). Das eine Viertel der göttlichen Hälfte und das eine der menschlichen (μερος ἑν αφ' ἑκατερας της μεριδος) sind Hervorbringung im eigentlichen Verstande (αυτο ποιητικον); die beiden andern Viertel sind Bild- und Scheingebend (τα δ' ὑπολοιπα — εἰδωλοποϊικα). In nachstehender Figur



ist α α α α die hervorbringende Kunst überhaupt; ποιητικη πασα.

A die göttliche Hälfte, το Θειον, μερις Θεια.

B die menschliche Hälfte, το ανθρωπειον, μερις ανθρωπεια.

Hienach bekäme denn jede der beiden Hälften abermals zwei Theile *).

Theät. Erkläre mir noch näher, in wiefern sowohl die eine als die andere Hälfte für sich wiederum zwei Theile haben **).

Der Fremd. Wir, die Menschen so wohl als alle übrige belebte Wesen, und die Elemente, Feuer und Wasser und was mit diesen verwandt ist, aus welchen jene erzeugt werden, sind doch, wie wir wissen, insgesammt ganz eigentliche Geschöpfe der wirksamen Gottheit, nicht wahr?

Theät. Ja!

Der Fremd. Nun aber giebt es von allen diesen Dingen auch Bilder, die nicht die genannten Dinge selbst sind, welche gleichfalls ver-

---

a^1 und a^2 der eine Theil von jeder der beiden Hälften; μερος εν αφ' εκατερας της μεριδος. Das αυτο ποιητικον.

b^1 und b^2 die beiden andern Theile der beiden Hälften; τω υπολοιπω — ειδωλοποιικω.

*) Die Worte: και κατα ταυτα δη παλιν η ποιητικη διχη διαιρειται: zielen auf keine neue und abermalige Eintheilung, sondern auf die lezt vorhergehende nach der Länge, welche durch τεμνει διχα εκατερας αυταιν (der beiden Hälften) ausgedrukt war. Auf diese zweite Eintheilung beziehet sich das παλιν.

**) λεγει ὁτη εκατερα αυδις. εκατερα sc. μερις, δηλωτι και αυθεωπεια.

vermittelst einer göttlichen Kunst zum Vorschein kommen.

Theät. Vermittelst welcher?

Der Fremd. Ich meine, wenn uns Bilder im Traume vorkommen, oder auch am hellen Tage allerlei Phänomene sich zeigen, die nicht durch menschliche Kunst bewirkt werden, z. B. Schatten, wenn der Glanz des Feuers verdunkelt wird, oder wenn ein Licht sich durch Wiederschein verdoppelt, welches geschiehet, so oft ein wahres Licht auf glänzende und glatte Gegenstände fällt, die ein zweites Licht enthalten, das sich mit jenem vereinigt, und folglich ein neues Glanzbild erscheint, das man vorhin nicht sahe.

Theät. Es giebt folglich zweierlei Werke der göttlichen Hervorbringungskunst und Schöpferskraft *), Geschöpfe an sich und ihre begleitende Bilder **).

Der Fremd. Kann man nun, was die menschliche Kunst betrifft, nicht auch von dieser sagen, daß sie theils eigentlich hervorbringe, wie die Baukunst ein Haus; theils uneigentlich, wie die Mahlerei und Zeichnungskunst das Bild von

*) θειας ποιησεως.

**) αυτο τε και το παρακολουθουν ειδωλον ἑκαστου.

einem Hause, welches gleichsam ein Traumbild für Wachende ist?

Theät. O ja!

Der Fremd. So hat folglich auch die menschliche Hervorbringungskunst zwei Theile oder eine zwiefache Anwendung. Die eine geht auf Werke im eigentlichen Verstande und ist schaffend, die andere nur auf Bilder, und ist abbildend.

Theät. Ich habe die Sache nun recht gut begriffen, und seze also zwei Arten der hervorbringenden Kunst nach ihrer zwiefachen Eintheilung. Nach der einen ist sie entweder göttlich oder menschlich: nach der andern enthält jede Hälfte zwei Theile oder Arten, wovon die eine das Wirkliche an sich, die andere hingegen Aehnlichkeiten oder Abbildungen erzeugt.

Der Fremd. Nun aber müssen wir uns auch noch daran erinnern, daß wir oben zwei Arten der nachbildenden Kunst angenommen haben, wovon die eine als wirklich nachahmend oder verähnlichend war, die andere hingegen nur bloßen Schein gebend: sonst würden wir nicht im Stande seyn zu zeigen, daß die Lüge wirklich und wahrhaftig Lüge sey *), und ein gewisses Etwas, das zu den wirklichen Dingen gehört.

Theät.

*) ει το ψευδος ουτως ον ψευδος, και των ουτων εν τε φανειη πεφυκος.

Theät. Jene zwei Arten wurden oben von uns allerdings anerkannt.

Der Fremd. Sollen wir daher, weil wir sie anerkannt haben, eben diese zwei Arten nun ohne weitere Bedenklichkeit auch der Lüge zuerkennen?

Theät. O ja!

Der Fremd. Die blos Scheingebende Art bekommt aber wieder zwei Theile.

Theät. In wie fern?

Der Fremd. Entweder bedient man sich gewisser Werkzeuge zur Hervorbringung des Scheins, oder man braucht sich selbst als dieses Werkzeug.

Theät. Wie meinst du das?

Der Fremd. Wenn z. B. jemand vermittelst seines eigenen Körpers eine Gestalt annimt, die man für die deinige halten würde, oder deine Stimme bis zur Täuschung nachmacht, so daß man nicht ihn, sondern dich zu sehen und zu hören glaubt; so bekommt diese Art der Scheinkunst eigentlich den Namen der täuschenden Nachahmung.

Theät. Richtig!

Der Fremd. Diese Art von Scheingebender Kunst oder Phantastik wollen wir also Täuscherei nennen: den andern hingegen mag jeder, der Lust hat, unter einen gemeinschaftlichen Begriff brin-

gen und demselben einen geziemenden Namen ertheilen: wir überlassen ihm denselben, da wir selbst keine Lust mehr haben, weiter zu benennen, und an der bloßen Theilung genug haben.

Theät. Diese gelte also, und jenes nehme, wer will.

Der Fremd. Aber auch diese Art, Theätet, muß man billig wiederum in zwei andere theilen, und zwar aus einem guten Grunde, den du merken mußt.

Theät. Zeige ihn.

Der Fremd. Unter den täuschenden Nachahmern wissen einige, was sie thun, andere hingegen wissen es nicht. Ist nun wohl ein größerer Unterschied, als zwischen Wissen und Nichtwissen?

Theät. Gar keiner.

Der Fremd. Jene Täuscherei nun, wovon so eben geredet wurde, geschahe wissentlich: denn wer deine Gestalt nachahmt, muß dich kennen, nicht wahr?

Theät. Allerdings!

Der Fremd. Was thun aber die, welche die Gestalt der Gerechtigkeit, und der Tugend überhaupt, nachahmen? Nicht wahr, diese, deren Zahl gewiß nicht klein ist, kennen zwar an sich die wahre Gestalt der Tugend nicht, suchen aber, indem

indem sie dieselbe zu kennen vermeinen, auf alle Weise das was ihnen davon scheint, in Reden und Handlungen, so gut als möglich, nachzuahmen, um das, was in ihnen selbst ist, auch für andere scheinbar zu machen.

Theät. Das thun sehr viele.

Der Fremd. Haben nun alle und jede von dieser Menschenklasse das Schiksal, auch nicht gerecht zu scheinen, da sie nicht gerecht sind, oder erfolgt ganz das Gegentheil?

Theät. Ganz!

Der Fremd. Dieser Nachahmer, glaub' ich, muß daher als von jenem verschieden betrachtet werden: jener kennt nämlich seinen Gegenstand, dieser aber nicht.

Theät. Unstreitig!

Der Fremd. Welchen schiklichen Namen soll man nun dem Einen sowohl als dem Andern geben?

Allem Anschein nach ist ein solcher schwer zu finden? und zwar vermuthlich deswegen, weil eine gewisse alte Ursache, warum Gattungen in ihre Arten getheilt werden müssen, schon unsern Vorgängern, wie es scheint, unbekannt gewesen, so daß Niemand auch nur auf den Gedanken kam, eine solche Eintheilung zu versuchen, und folglich auch nicht in Verlegenheit wegen der dazu erforderlichen Namen kommen konnte.

Sollen wir indessen, der bessern Unterscheidung wegen, Benennungen wagen, so möchte ich die Nachahmung, welche bloße Meinung oder Wahn zum Grunde hat, die vermeinte Nachahmung oder die Nachahmung des Wahns, und die welche aus Einsicht und mit Kenntniß des Gegenstandes geschiehet, die historische, oder die Nachahmung der Wirklichkeit nennen.

Theät. Gut!

Der Fremd. Wir brauchen indessen nur eine dieser beiden Benennungen. Denn der Sophist gehört zwar nicht zu den Nachahmern, die ihren Gegenstand kennen, aber doch zu den Nachahmern überhaupt.

Theät. Ja wohl!

Der Fremd. Diesen Nachahmer des Wahns müssen wir nun wie Eisen prüfen, ob er an sich lauter ist, oder noch eine gewisse Doppelheit in sich hat.

Theät. Das müssen wir.

Der Fremd. Ich finde nun eine sehr starke. Denn der eine Sophist ist z. B. sehr einfältig, und glaubt wirklich dasjenige zu wissen, wovon er außer seiner Einbildung nichts weiß: einer andern Art hingegen siehet man es, wegen der mancherlei Wendungen und Kunststreiche, deren

sie

sie sich beim Reden bedienen, offenbar an, daß sie nicht wenig besorgt sind und sich fürchten, es möchte jemand auf den Argwohn kommen, sie wüßten in der That das nicht, was sie, in Gegenwart anderer, sich zu wissen das Ansehen gegeben haben.

Theät. Allerdings finden sich Sophisten so wohl von der einen als andern der beiden Arten, die du angegeben hast.

Der Fremd. Wir können also zweierlei Nachahmer annehmen, ernstliche und verstellte?

Theät. Ganz wohl!

Der Fremd. Und von verstellten giebt es da nur eine Art, oder zwei?

Theät. Das untersuche du.

Der Fremd. Ich sehe zu und finde zwei: der Eine vermag die Kunst der Ironie oder Verstellung öffentlich und in langen Reden an das Volk zu beweisen. Der Andere hingegen in Privatfällen und in kurzen abgebrochenen Reden, durch welche er seinen Redegenossen so herum zu führen weiß, daß er sich zulezt selbst widersprechen muß.

Theät. Sehr wahr!

Der Fremd. Wie hieße nun jener, der ausführliche Redner, wohl am beßten? Staatsweiser oder Volkssprecher?

Theät. Volkssprecher.

Der Fremd. Und dieser, Weiser oder Scheinweiser?

Theät. Den Namen des Weisen kann er wohl unmöglich führen, da wir ihn als einen Nichtwissenden angesezt haben. Weil er aber den Weisen nachmacht, so muß er auch den Namen daher haben und also Scheinweiser heißen. Ja ich sehe nun ganz deutlich, daß dieser gerade der Mann ist, den man sich als den wahrhaften und ganz eigentlichen Sophisten denken und auch so nennen muß.

Der Fremd. Sollen wir also jezt, wie wir schon vorhin gethan haben, die Bedeutung seines Namens auf einmal festsezen, indem wir alles, was von Anfang bis zulezt über seinen Charakter gesagt worden, in Eins zusammen fassen?

Theät. Sehr wohl!

Der Fremd. Er ist ein Mann, der diejenige Art der Verstellungskunst treibt, wodurch ein anderer so herum geführt wird, daß er sich selbst widersprechen muß; ein Nachahmer seines eigenen Wahns; vom Geschlecht der Scheinmacher;

cher; aus der Klasse der Bildschaffer; nicht als Gott, sondern als Mensch die hervorbringende Kunst beweisend, und zwar nicht durch Werke, sondern vermittelst seiner Reden Zauber und Täuschung bewirkend.

Wer aus diesem Geschlecht und Geblüt den wahrhaften Sophisten ableitet, der zeigt seinen eigentlichsten Ursprung.

Theät. Ganz und gar!

Bemer.

Bemerkungen über den Inhalt und Zusammenhang des vorhergehenden Gesprächs.

Plato schrieb seinen Sophisten nicht als einen dialektischen Versuch über die metaphysische Frage περι τϑ ονΤος oder über das was ist, wie jemand etwa aus dem spätern Beisaze der Ueberschrift schließen könnte; sondern blos in der Absicht, um den Charakter eines Sophisten von allen Seiten ins Licht zu stellen, und dessen ganzes Gewerbe und Betriebsamkeit vielfach zu schematisiren. Die Untersuchung, über das was ist, gehört nur als Theil zum Ganzen des Vortrags, macht aber nicht das eigentliche Thema des Dialogs aus.

Wenn man bedenkt, wie berühmt und angesehen unter den damaligen Griechen die Klasse von Menschen war, welche Sophisten oder Lehrer der Weisheit genannt wurden: so hat man Ursach, sich über die Freimüthigkeit zu wundern,

wonach

wonach Plato den Charakter dieser Leute hier zu schildern wagt. Seine Schilderungen zeigen freilich nur, wie er, und nicht wie das Griechische Publikum, diese Lehrer der Weisheit ansahe; indessen glaube ich doch nicht, daß er ihrem Charakter ganz und gar Unrecht gethan habe, zumal von Seiten ihrer Schein- und Gewinnsucht, worauf Alles bei ihnen abzwekte.

Uebrigens finden sich in diesem Sophisten des Plato, wie jeder Leser sich davon überzeugen kann, nicht nur sehr viele höchst interessante Bemerkungen und treffende Zeichnungen; sondern der Dialog selbst ist auch in Absicht seiner ganzen Manier und der eignen Art des Gangs von Anfang bis zu Ende ein Meisterstük der diakritischen Kunst, des bedeutendsten Theils der Dialektik, wie sie in der Sokratischen Schule, am meisten aber vom Plato getrieben wurde.

Der Anfang desselben zeigt, als Vorbereitung und Einleitung zum Ganzen, alle die Schönheiten, wodurch die meisten Eingänge der philosophischen Gespräche des Plato sich empfehlen und so unnachahmlich sind.

Ein Fremder aus Elea, der die redende Hauptperson vorstellen soll, wird als Gastfreund in die Versammlung geführt, und dessen philosophischer Charakter gleich beim Eingange rühmlichst empfohlen, damit man in ihm nicht einen streitsüchtigen Sophisten befürchte, deren Elea so

viele

viele hervorgebracht hatte. Dabei erfolgt eine schöne Anwendung der Griechischen Fabel von gastfreundlichen Gottheiten. Plato wählt mit Absicht einen Philosophen aus Elea, weil die redende Hauptperson dieses Dialogs ein Meister der dialektischen Kunst seyn, und die Sophisten mit ihren eigenen Waffen schlagen sollte. Und gerade von Seiten der dialektischen Kunst waren die Eleatischen Philosophen vor andern berühmt.

Das Thema, die Auseinandersezung des sophistischen Charakters, wird zuerst durch die Frage eingeleitet: Es giebt berühmte Männer, welche Staatsweise, Philosophen, Sophisten heißen: was sind diese? bedeuten diese drei Namen Eins und Dasselbe, oder dreierlei Arten von Menschen, die sich ihrem Charakter und Berufe nach eben so unterscheiden, wie die Namen selbst verschieden sind?

Nachdem der Fremde (dessen Erklärung hierüber man um so mehr zu wissen wünscht, weil er gerade aus Elea kommt, das an Männern dieser Namen so fruchtbar gewesen war,) die obige Frage im Allgemeinen beantwortet hat, nämlich daß seine Landsleute allerdings Staatsweise von Philosophen, und Philosophen von Sophisten unterschieden, ob er sich gleich nicht getraue, den Unterscheidungscharakter eines jeden zu bestimmen; bittet man ihn, daß er vorerst nur den Namen Sophist erklären und dessen

Cha-

Charakter beschreiben möge. Nach einigen Entschuldigungen der Bescheidenheit bezeigt er sich geneigt dazu, zumal man ihm den Theätet, einen jungen liebenswürdigen Athenienser, vorschlägt; und so wird der Name und Charakter des Sophisten der eigentliche Gegenstand der ganzen Unterredung.

Die Frage: „was ein Sophist sey?“ beginnt der Fremde, ist an sich so schwer, daß man sich zur Beantwortung derselben auch hier der schon längst gepriesenen Methode, schwere Sachen durch Beispiele solcher Dinge, die allbekannt und leichtbegreiflich sind, zu erklären, bedienen muß. Nachdem Theätet diese Methode gebilligt, wird die Hamenfischerei, als etwas, womit die Kunst des Sophisten vorerst verglichen werden könne, in Vorschlag gebracht und angenommen.

Weil der Hamenfischer gewissermaßen ein Künstler ist; so leitet dieses zu einer allgemeinen Eintheilung aller Künste in zwei Hauptklassen, die hervorbringende und aneignende oder besitznehmende. Beide Klassen werden nach allen Gattungen und Arten durchgenommen, und der Charakter des Sophisten von allen Seiten und nach allen Zweigen seiner Betriebsamkeit dagegen gestellt.

I. Was zuerst die erwerbende, besitznehmende oder aneignende Kunst überhaupt betrifft, wozu insbesondere die Fischerei gehört, so wird die-

dieselbe, in Absicht auf das, was man sich zueignen will, getrieben entweder mit Einwilligung eines andern, als durch Tausch u. s.; oder ohne Einwilligung, da man sich einer Sache durch Gewalt bemächtigt. Diese leztere wird geübt entweder durch offenbaren Kampf, oder vermittelst einer geheimen Jagd. Die geheime Jagd hat entweder leblose oder belebte Dinge zum Gegenstande ihrer Beute. Die leztere Art heißt die Thierjagd (ζωοθηρικη), und gehet entweder auf wandelnde oder schwebende Thiere: jenes ist die Jagd des Wandelnden oder die Laufjagd (πεζοθηρικη), dieses die Jagd des Schwebenden: die leztere entweder Vogelfang oder Fischerei. Die Fischerei geschiehet entweder durch Werkzeuge, welche blos fangen, ohne zu verwunden, oder durch verwundende Werkzeuge. Die verwundenden Werkzeuge schneiden entweder von oben nach unten, oder von unten nach oben ein: und dieses thut der Hamenfischer.

Nach dieser Grundzeichnung aller Arten von Künsten, welche insgesammt zur erwerbenden, besiznehmenden und sich zueignenden Klasse gehören, wird nun der Charakter des Sophisten untersucht, und herausgebracht: 1) daß er so gut wie der Hamenfischer zur Klasse der Jäger gehöre. Wie jener in Seen und Flüssen Fische fängt, so dieser in Städten, welche von Menschen wimmeln, reiche und vornehme Jünglinge; und zwar fängt er diese, nicht als wilde, sondern

dern als zahme Thiere. Er bekommt sie nicht durch Gewalt, als Sklavenmacher, sondern durch Ueberredung; Ueberredungskunst aber beweist er nicht in öffentlichen Angelegenheiten als Demagog, sondern in Privatconversationen; diese aber hält er nicht als Liebhaber, der durch Geschenke junge Leute an sich zu ziehen sucht, denn schenken ist seine Sache nicht; sondern als einer der beschenkt seyn will, und dieses wiederum nicht als ein Günstling und angenehmer Gesellschafter, der durch leckere Mahlzeiten sich hinlänglich belohnt glaubt; sondern als ein Lehrer der Weisheit, dessen kostbare und erhabene Talente mit nichts geringerm als Gelde belohnt werden können. Hieraus folgt nun der Schluß:

Die sophistische Kunst ist keine andere, als die Geschiklichkeit, junge Leute zu fangen, die reich und vornehm sind. Als Kunst weiß sie an sich zu bringen, zu unterwerfen, zu fangen; ihre Beute sind belebte Wesen, wandelnde Geschöpfe, Thiere des festen Landes, zahme Thiere, Menschen, und zwar nicht in ganzen Haufen, sondern hier einer und da einer. Ihrer Absicht nach ist sie Lohndienerin, sie dient aber blos für bares Geld.

Allein der Sophist ist nicht blos ein Jäger, sondern auch

2) ein Kaufmann, der so wohl mit eignen als fremden Waren handelt.

Nicht blos durch Jagd, sondern auch durch Versezung kann man etwas an sich bringen. Diese geschiehet entweder durch Verschenkung oder durch Handel. Handel kann getrieben werden entweder mit Sachen, die man selbst verfertigt hat, oder mit fremden. Als Umsezer bleibt man entweder an einem Orte, oder man zieht von Ort zu Ort, um hier einzukaufen und dort wieder abzusezen.

Herumziehende Kaufleute handeln entweder mit körperlichen Dingen, oder mit solchen, die man überhaupt Seelennahrung nennen kann, und wozu alles gehört, was ein Gegenstand der Musen ist. Daher ziehen so wohl Mahler, Schauspieler und Taufendkünstler, als wissenschaftliche Krämer, umher. Ueberhaupt hat die Seelenkaufmannschaft zwei Zweige, einen Schaustellenden und litterärischen. Diesen leztern treibt der Sophist: er geht so wohl auf den Kunst- und Disciplinen- als Tugendhandel. Hieraus folgt der Schluß:

Die sophistische Kunst ist ein Zweig des wissenschaftlichen Handels, der so gut wie jeder andere Handel zu erwerben und an sich zu bringen weiß.

Zufolge eben dieser Kunst an sich zu bringen, ist der Sophist

3) ein Kämpfer, der die Kunst des Zanks und Widerspruchs meisterhaft versteht und auf

eine

eine solche Weise zu treiben weiß, daß es ihm viel Geld einbringt. Der Sophist ist folglich einer von denen, die viel Geld zu machen wissen durch die Kunst des Kampfs — der Bestreitung — des Wortzwists — des Widerspruchs — des Zanks, und also ein vielseitiges und vielgewandtes Thier.

Nach dieser dreifachen Schilderung des Sophisten wird nun in einem Gegenbilde gezeigt, worin die wahre Kunst der Ueberweisung bestehe, die des wahrhaften Philosophen so würdig sey, und zum Zwek habe, die Menschen zur schaamvollen Erkenntniß ihrer selbst zu bringen, und sie eben dadurch von ihren Fehlern zu reinigen.

Was nun diese Untersuchung über die Kunst der wahrhaften und auf bloße Menschenliebe sich gründenden Ueberweisung (ελεγκτικη) selbst betrifft, welche als ein Gegenbild der eristischen des Sophisten (wodurch sie veranlaßt worden) aufgestellt wird, so beginnt dieselbe ebenfalls mit ganz gemeinen Dingen, nämlich mit Erklärungen gewisser Redensarten des gemeinen Sprachgebrauchs, wodurch lauter Sklavenarbeiten angedeutet werden. Nichts war gemeiner und bekannter als diese. Es werden aber lauter solche gewählt, die die allgemeine Idee der Absonderung ausdrücken. Darauf heißt es nun weiter: Das was man Absonderung überhaupt nennt, ist entweder Scheidung des Schlechtern vom

Bessern, so daß dieses allein zurük bleibt; oder Scheidung des Aehnlichen vom Aehnlichen. Diese leztere heißt Unterscheidung, jene Reinigung. Die Reinigung betrifft entweder einen beseelten Körper (wie die Gymnastik, Arzeneikunst ꝛc.) oder den Geist. Reinigung der Seele aber heißt so viel als Wegschaffung des Bösen mit Erhaltung und Vervollkommnung des Guten, das einer Seele beiwohnt.

Nun giebt es zwei Arten des Bösen, die sich zur Seele eben so verhalten, wie Krankheit und Mißgestalt zum Körper: nämlich innerer Aufruhr der Leidenschaften und Mißverhältniß derjenigen Kräfte zu einander, die zusammen ein regelmäßiges Ganzes, voll Schönheit, Ebenmaß und Wohlklang ausmachen sollten.

So wie man die Gebrechen des Körpers, Mißgestalt und Krankheit durch die Gymnastik und Heilkunst zu heben sucht, so soll den Krankheiten der Seele durch Zuchtmittel; der Unwissenheit hingegen (die wahre Mißgestalt der Seele) durch Belehrung und Unterricht abgeholfen werden.

Wie es aber zwei Arten von Unwissenheit giebt, so soll auch der Unterricht zwiefach seyn, entweder allgemeine Zurechtweisung und väterliche Züchtigung und Warnung, oder sorgfältige Ueberweisung. Was den Eigendünkel oder die unbewußte Unwissenheit betrifft, so läßt sich

diese

diese auf keine Weise durch bloße Angabe des Bessern zurechtweisen, als wogegen sie sich vielmehr ganz unbelehrsam zeigt, weil Niemand den Gedanken haben kann, das erst lernen zu wollen, was er schon als Meister zu wissen glaubt; sondern es wird eine viel kräftigere Methode zur Vertreibung dieses Eigendünkels erfodert, nämlich die der Ueberweisung, welche darin besteht, daß jemandes Meinungen und Grundsäze so lange geprüft und herumgehohlt werden, bis ein solcher zur deutlichen Erkenntniß seiner bisherigen Verblendung kommt. Diese Methode der Ueberweisung ist die kräftigste und einzich wahre, um Menschen frei zu machen von dem, was sie bisher, selbst ohne ihr Wissen, gefangen hielt, und die kräftigste aller Reinigungen, von der sich die daurendste Wirkung versprechen läßt. Dahingegen der noch Unüberwiesene zugleich der Unreinste ist, wenn er auch der große König selbst wäre. —

Wer übt nun diese Kunst, die des wahren Philosophen so würdig ist? der Sophist? Nichts weniger, denn sonst wäre er von wahrhaft edler Abkunft. — Dagegen übt er die Kunst des Widerspruchs, so wohl für sich, als er sie auch andere lehrt, und zwar beides aus leidiger Gewinnsucht.

Diese Kunst des Widerspruchs bestehet „in dem hinreichenden Vermögen, Alles und jedes zu bezanken und in Anspruch zu nehmen.“ Dahin

gehören so wohl die göttlichen Dinge, wovon der große Haufen nichts weiß, und die Fragen über das Wesen und die Entstehung alles dessen was ist, als auch Staatsangelegenheiten und politische Probleme, ja so gar Künste und Handwerker, wovon sie doch selbst nichts verstehen: in allen diesen Dingen beweisen sie sich als Meister und Lehrer des Widerspruchs, und bilden Menschen, mit denen in jedem Falle schwer auszukommen ist. —

Ob sie gleich verschmizt genug sind, sich, in den Augen ihrer Zöglinge wenigstens, das Ansehen zu geben, als wenn sie alle Dinge wüßten, und jedes in seiner Art besser, als denen sie widersprechen: so kann diese ihre Wissenschaft doch nur eine vermeinte seyn. Denn es ist an sich eben so unmöglich, daß ein Mensch alle Dinge weiß, als es die größte Thorheit seyn würde, wenn jemand von sich sagen wollte, er könne alle Dinge machen, Himmel und Erde, Menschen und Thiere — — und auch andere diese Kunst für wenig Geld lehren.

Wie indessen von einem, der geschikt genug wäre, von allen Dingen so täuschende Bilder zu verfertigen, daß man sie für die Sachen selbst ansehen möchte, gesagt werden könnte, er mache Alles: so best t vielleicht der Sophist die Kunst, durch seine Reden dergleichen Bilder von allen Dingen zu geben, so daß man von ihm glaubt, er rede die Wahrheit der Dinge selbst. Sonach

wäre

wäre es denn kein Wunder, wenn man von ihm, als einem redenden Zauberer und Nachahmer aller Dinge, die Meinung hegte, er verstehe alles.

Dieses leitet also zu der Untersuchung, in wie fern

4) der Sophist ein Meister der nachahmenden Kunst sey?

Die Nachahmungskunst überhaupt ist entweder verähnlichend oder bloßen Schein gebend. So wie jene Bilder der Aehnlichkeit und Schicklichkeit giebt, so diese bloße Phantome, die zwar wohl einen Schein des Schönen haben können, der aber selbst als Schein verschwindet, so bald man sie genauer untersucht. Diese Frage über die Phantastik oder Scheingebende Kunst veranlaßt noch weiter die Untersuchung περι τὸ ὀντος, über das was ist, wobei alle Subtilitäten der Dialektik aufgeboten werden, die aber auch mit vielem Interesse eingeleitet wird.

Der eigentliche Knoten ist: „wenn der Sophist bloßen Schein für Sache giebt, so muß er entweder mit Wissen und Vorsaz lügen, oder sich wenigstens einbilden, die Sache sey so, wie er sie vorstellt.“

Dagegen behauptet nun Parmenides, daß das was nicht ist, nie und auf keine Weise weder gedacht, noch ausgesprochen werden könne. Wenn dieser Saz seine Richtigkeit hat, so folgt, daß alle Vorstellungen in Gedanken und Reden nicht nur an sich wahr sind, sondern auch, daß

nie eine Lüge weder je gedacht noch ausgesprochen werden kann.

Jener Ausspruch, welchen Plato den grossen Schlupfwinkel der Sophisten nennt, wird daher durch alle Gänge verfolgt, wobei zugleich die damals herrschenden Systeme über die Anzahl der Principien der Dinge, ob ihrer drei oder zwei oder nur eins anzunehmen, mitgenommen werden, und am Ende herausgebracht, daß es allerdings falsche Reden, Gedanken und Meinungen gebe, die man als den eigentlichen Gegenstand der nachahmenden Kunst des Sophisten anzusehen habe.

Da nun Nachahmung ein Theil der hervorbringenden Kunst überhaupt ist, so wird diese nun als die zweite Hauptklasse aller Künste genauer erwogen und nach ihren Arten beschrieben, damit erhelle:

II. wie sich die Kunst des Sophisten dazu verhalte, und in wie fern diese nicht blos von der erwerbenden, sondern auch der hervorbringenden Kunst Gebrauch mache.

Da hervorbringen so viel heißt, als verursachen, daß etwas wirklich wird, was vorhin nicht war: so theilt sich die hervorbringende Kunst überhaupt in zwei große Hälften, wovon die eine das Göttliche, die andere das Menschliche in sich faßt. Göttliche Hervorbringungen sind die eigentlichen Werke der Natur, die man nicht als automatische Erfolge einer blinden Nothwen-

wendigkeit, sondern einer mit Absicht und Zwek handelnden Gottheit zu betrachten hat. Der Mensch hingegen kann nur mittelbar hervorbringen, indem er das, was die Natur schon darreicht, für sich bearbeitet und Werke der Kunst daraus zusammensezt.

Nach dieser Eintheilung der hervorbringenden Kunst in das Göttliche und Menschliche, welche Plato die nach der Breite nennt, folgt eine andere nach der Länge, zufolge deren jede, so wohl die göttliche als menschliche, Hälfte wiederum zwei Theile bekommt, wovon der eine Hervorbringung im eigentlichen Verstande, der andere aber Bild- und Scheingebend ist. Was das Lezte betrifft, so gehören dahin im göttlichen Fach manche Phänomene der Natur, und im menschlichen alles, was nicht solide Werke schafft, wie die Baukunst, sondern blos nach- und abbildet.

Wie aber die nachbildende Kunst überhaupt entweder durch Verähnlichung nachahmend oder blos Scheingebend ist, so gilt eben dieses insbesondere von derjenigen Nachahmung, die durch Rede geschiehet. Indem diese nun durch alle Arten verfolgt wird, so fällt dem Sophisten endlich diejenige Täuscherei zu, die ohne Kenntniß des eigentlichen Gegenstandes der täuschenden Nachahmung getrieben wird. Denn der Sophist kennt die wahre Gestalt der Tugend nicht, sondern was ihm vorschwebt, ist nur ein Phantom, und dieses sucht er auf alle Weise und so gut er kann in

Handlungen und Reden auszudrücken. — Darauf wird die ganze Unterredung durch folgendes Resultat beschlossen:

„Der Sophist ist ein Mann, der als Meister des Widerspruchs diejenige Art der Verstellungskunst treibt, wodurch jemand so lange herumgeführt wird, bis er sich selbst widersprechen muß; ein Nachahmer seines eigenen Wahns; vom Geschlecht der Scheintäuscher; aus der Klasse der Bildmacher; nicht als Gott, sondern als Mensch die hervorbringende Kunst übend, und zwar nicht die gründlichste Art, welche Werke schafft, die Wahrheit und Bestand haben, sondern nur die Scheingebende, indem er durch seine Reden Zauber und Täuschung bewirkt.“

Die

Staatsweise.

Der Staatsweise.

Personen:

Sokrates.
Theodor.
Ein Fremder aus Elea 1).
Sokrates der Jüngere.

Sokrates.

Ich weiß es dir nicht wenig Dank, Theodor, daß du mir die Bekanntschaft des Theätet und auch des Fremden verschaft hast.

Theod. Ich hoffe, Sokrates, du wirst mir dreifachen Dank wissen, wenn du erst gehört hast,

1) Derselbige der im Sophisten vorkommt, und die redende Hauptperson ist.

hast, wie sie beide auch den Staatsweisen und Philosophen spielen können.

Sokrat. Das soll wohl!

Allein, bester Theodor, darf ich es wieder sagen, daß ich dies von einem Manne gehört habe, der in der Dialektik so wohl als in der Geometrie der größte Meister ist?

Theod. Wie meinst du das, Sokrates?

Sokrat. Weil wir diese (drei) *) Männer in gleichen Rang sezen, die doch in Absicht der Ehre viel zu weit aus einander stehen, als daß sie nach der Verhältnißlehre eurer Kunst in Gleichheit gesezt werden könnten.

Theod. Bei unserem Gotte Ammon! Sokrates, du hast Recht, und zeihest mich augenblicklich eines Fehlers, den ich im Schäzen begangen habe. Dafür werde ich dich aber auch wohl einmal fassen.

Du aber, unser Gastfreund, mußt es dir nicht verdrießen lassen, uns noch ferner zu unterhalten, und uns folglich **) nun auch den Charakter

---

*) Den Sophisten, Politiker und Philosophen. S. den Anfang des Sophisten.

**) Dieses folglich, ἑξῆς, beziehet sich auf den vorhergehenden Sophisten, worin dieser Fremde aus Elea gleichfalls die redende Hauptperson spielt. Das Thema daselbst waren die drei Namen: Sophist,

rakter des Staatsweisen oder des Philosophen beschreiben: welchen von beiden du zuerst vornehmen willst, das soll bei dir stehen.

Der Fremd. Ich muß wohl, Theodor, weil ich einmal angefangen habe; und darf nicht eher ablassen, als bis wir das Ganze zu Ende gebracht haben.

Wie soll ich es aber nun mit dem Theätet machen?

Theod. In wie fern?

Der Fremd. Ich meine, ob wir ihm eine Weile Ruhe lassen, und seinen Mitschüler, diesen jungen Sokrates, statt seiner nehmen sollen? Hältst du dieses auch für gut, oder was meinst du?

Theod. Nichts anders. Wechsele nur. Denn da sie beide noch jung sind, so wird ihnen die ganze Arbeit nicht zu schwer werden, wenn einer den andern ablöset.

Sokrat. In der That, lieber Gast, scheinen beide mit mir gewissermaßen verwandt zu seyn.

---

yhist, Politiker oder Staatsweiser und Philosoph. Dort hatte der Fremde den Sophisten geschildert; und hier soll eben derselbe den Staatsweisen beschreiben. Man siehet hieraus, daß Plato diesen Politikus gleich nach dem Sophisten geschrieben hat. Das dritte Gespräch, was den Charakter des Philosophen zum Gegenstande hat, ist der Theätet.

seyn. Der eine, wie ihr selbst sagt, gleicht mir in der Gesichtsbildung; der andere hingegen führt einerlei Namen mit mir, und ist also hiedurch mit mir verwandt. Diese unsere Verwandschaft müssen wir folglich auch dadurch zu erkennen geben, daß wir immer bereit sind, uns in gegenseitige Unterredungen einzulassen.

Was unsern Theätet betrifft, so habe ich mich gestern mit ihm unterhalten, und auch vorhin gehört, wie er dem Fremden geantwortet, dahingegen Sokrates sich bis jezt weder auf die eine noch andere Art gezeigt hat. Wir müssen daher auch ihn näher prüfen. Ich werde mich ein andermal mit ihm einlassen, dir aber mag er jezt antworten.

Der Fremd. Das kann geschehen, Sokrates.

Hörst du wohl, was Sokrates sagt?

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremd. Und willst dich dazu verstehen?

Der junge Sokr. Sehr gern!

Der Fremd. Bei dir ist also keine Schwierigkeit, und bei mir darf noch weniger eine seyn.

Nachdem wir also den Charakter des Sophisten entwickelt und festgesezt haben, so müssen wir,

wir, glaub' ich, nunmehro untersuchen, was ein Politiker oder Staatsweiser sey.

Sage mir also zuerst, sollen wir ihn in die Klasse derer sezen, die eine Wissenschaft verstehen und treiben, oder wie meinst du?

Der junge Sokr. Ich glaube, ja!

Der Fremd. So müssen wir denn vor allen Dingen auch hier die Wissenschaften selbst nach ihren Arten eintheilen und angeben, wie wir vorhin gethan haben, da wir den Charakter des Sophisten untersuchten.

Der junge Sokr. Das müssen wir wohl.

Der Fremd. Allein, Sokrates, unsere gegenwärtige Eintheilung wird meinem Bedünken nach nicht ganz die vorige seyn dürfen.

Der junge Sokr. Das glaub' ich selbst.

Der Fremd. Sondern eine andere.

Der junge Sokr. Allem Ansehen nach.

Der Fremd. Wo fänden wir nun wohl den eigentlichen Scheideweg der politischen Wissenschaft?

Ihn zu finden ist vor allen Dingen nothwendig, damit wir sie von den übrigen gehörig absondern, und ihren einfachen Begriff festsezen. Aber auch die übrigen von ihr abweichenden Arten müssen wir unter Einen gemeinschaftlichen Geschlechtsbegriff zusammen fassen, und unsere

Seele in den Stand sezen, sich sämtliche Wissenschaften überhaupt unter zwei Gattungen vorzustellen.

Der junge Sokr. Das wird deine Sache seyn, wie ich glaube, lieber Gast, und nicht meine.

Der Fremd. Auch die deinige, Sokrates, so bald uns die Sache in ihrem gehörigen Lichte erscheint.

Der junge Sokr. Du hast Recht!

Der Fremd. Sind nicht die Arithmetik und einige andere mit ihr verwandte Künste oder Wissenschaften von der Art, daß sie die bloße Erkenntniß beschäftigen, ohne zugleich praktisch zu seyn?

Der junge Sokr. Dem ist so!

Der Fremd. Was hingegen die Baukunst und alle übrige Künste betrifft, wobei zugleich Hand angelegt werden muß, so sind diese ihrer Natur nach eben so wohl praktisch als theoretisch, da man vermittelst derselben gewisse Kunstwerke zu Stande bringt, welche vor ihrer Anwendung nicht waren.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Alle diese Wissenschaften theile daher auf die Weise ein, daß du die eine Gattung praktisch, die andere blos theoretisch nennst.

Der junge Sokr. Ich bin es zufrieden, daß wir uns die Wissenschaft überhaupt als Ein Ganzes betrachtet unter zwei Gattungen oder Arten denken.

Der Fremd. Zu welcher von beiden würden wir nun wohl die Wissenschaft des Politikers oder Staatsweisen, des Königes, des Despoten oder Herrn und auch des Hausvaters rechnen, in so fern wir alle diese unter einen gemeinschaftlichen Begriff bringen? Oder sollen wir etwa eben so viel einzelne Künste annehmen, als wir Namen gesezt haben?

Stelle dir die Sache lieber auf diese Weise vor.

Der junge Sokr. Wie?

Der Fremd. Ich meine so!

Wenn jemand, der kein öffentlicher Arzt ist, einem öffentlichen Arzte guten Rath ertheilen kann, verdient er denn nicht den Namen eben der Kunst, welchen derjenige führt, dem er guten Rath ertheilt?

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Eben so, wenn ein Privatmann einem regierenden Könige gute Belehrungen zu ertheilen geschikt ist, werden wir denn nicht sagen, daß ein solcher eben die Wissenschaft besize, welche ein wirklicher Regent besizen muß?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Die Wissenschaft eines wahren Königs aber ist die Königliche Kunst, nicht wahr?

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremd. Wer diese nun besitzt, er mag übrigens Regent oder Privatmann seyn, führt der nicht mit Recht den Namen eines Königlichen Mannes, weil er einerlei Wissenschaft oder Kunst mit dem Könige gemein hat?

Der junge Sokr. Mit vollem Rechte!

Der Fremd. Gilt eben dieses nicht auch vom Hausvater und jedem Herrn?

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Macht es einen Unterschied in der Herrschaft als Herrschaft, ob jemand viel oder wenig zu regieren hat, ein Haus, einen kleinen oder großen Staat?

Der junge Sokr. Im mindesten nicht!

Der Fremd. Wir sehen also ganz deutlich, was wir so eben untersuchten, daß in allen diesen Fällen nur Eine und dieselbe Wissenschaft Statt findet, man nenne sie nun Königs-, oder Staats- oder Haushaltungswissenschaft, so kann uns dieses gleich gelten.

Der junge Sokr. Das mein' ich auch.

Der Fremd. Eben so klar ist es auch, daß jeder König zur Behauptung seiner Herrschaft mit seinen Händen und überhaupt mit seiner körperlichen Stärke sehr wenig vermag, viel hingegen durch Verstand und Stärke des Geistes.

Der junge Sokr. Das ist klar!

Der Fremd. Sollen wir also annehmen, daß ein König mehr Gebrauch mache von theoretischer Wissenschaft, als von Handanlegender und praktischer Kunst?

Der junge Sokr. Freilich!

Der Fremd. Staatsmann und König, Staatskunst und königliche Wissenschaft werden wir demnach als Eins betrachten können.

Der junge Sokr. Offenbar!

Der Fremd. So könnten wir denn weiter gehen und die theoretische Wissenschaften nunmehro selbst eintheilen.

Der junge Sokr. Ganz wohl!

Der Fremd. Denke nach, ob uns nicht folgendes eine Art von Aufschluß hierüber geben kann.

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremd. Dieses!
Das Rechnen ist doch eine Art von Kunst!

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremd. Und zwar eine von denen, die, wie ich glaube, völlig theoretisch sind.

Der junge Sokr. Nicht anders!

Der Fremd. Kann man der Rechenkunst, in so fern sie den Unterschied oder die Differenz der Zahlen erkennt, wohl ein weiteres Geschäft zuerkennen, als blos das Erkannte zu beurtheilen?

Der junge Sokr. Welches könnte das seyn?

Der Fremd. Jeder Baumeister legt selbst nicht Hand ans Werk, sondern er regiert nur die Arbeiter.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Dadurch nämlich, daß er Anweisungen giebt, wie es seyn soll, ohne selbst mit zu arbeiten.

Der junge Sokr. Völlig so!

Der Fremd. Man kann also mit Recht von ihm sagen, daß er an der theoretischen Wissenschaft Theil nimt.

Der junge Sokr. Gar sehr!

Der Fremd. Dem wahren Aufseher oder Beurtheiler eines solchen Werks aber gebührt es, wie ich glaube, daß er nicht so wohl zusehe, wenn alles zu Ende ist, oder sich von der Arbeit entfernt, wie der Rechenkundige blos das beurtheilt,

theilt, was an sich schon erkannt ist; sondern daß er allen und jeden Arbeitern vorschreibt, was sie zum Werke dienliches thun sollen, und so lange Aufsicht hat, bis sie seine Befehle ausgeführt haben.

Der junge Sokr. Ganz recht!

Der Fremd. Alle diese und dergleichen Künste oder Wissenschaften, so wie alle diejenigen, welche mit der Rechenkunst Gemeinschaft haben, sind theoretisch oder speculativ: nur unterscheiden sich diese beiden Arten dadurch, daß die eine beurtheilt, die andere thätig befiehlt.

Der junge Sokr. Das scheinen sie.

Der Fremd. Wenn wir folglich die theoretische oder speculative Wissenschaft überhaupt so eintheilen, daß wir sie theils befehlend, theils beurtheilend nennen, so werden wir eine genaue und richtige Eintheilung derselben getroffen haben.

Der junge Sokr. Wie ich nicht anders glaube.

Der Fremd. Wenn mehrere etwas gemeinschaftlich thun, so sind sie zufrieden, wenn sie sich nur selbst mit einander einverstehen können.

Der junge Sokr. Freilich!

Der Fremd. So lange wir also selbst hierüber einverstanden sind, brauchen wir uns

um die Meinungen anderer gar nicht zu bekümmern.

Der junge Sokr. Das denk' ich auch.

Der Fremd. Allein nun frägt sich, zu welcher von diesen beiden Künsten soll die Kunst des königlichen Mannes gerechnet werden? zur beurtheilenden oder befehlenden? In jenem Falle denken wir uns denselben als einen bloßen Betrachter, in diesem aber als einen Mann der Kunst, der alles regiert und anordnet.

Der junge Sokr. Warum nicht lieber das Letztere?

Der Fremd. Nun müssen wir aber auch sehen, ob nicht die befehlende Kunst wiederum selbst von verschiedener Art ist. Es kann jemand als König und auch als Heerold befehlen: jener verhält sich zu diesem wie die Kunst der Krämer und Wirthe zur Kunst derer, die ihre eigene Sachen verkaufen.

Der junge Sokr. In wie fern meinst du?

Der Fremd. Jene kaufen zuerst die von andern verfertigten Sachen ein, und verkaufen sie darauf als Wirthe und Krämer wieder an andere.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Eben so empfangen Heerolde zuerst die Befehle, welche von andern ausgedacht

dacht sind, und thun sie darauf andern als Befehle kund.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Sollen wir nun die Kunst des Königs mit der Kunst des Auslegers, des Befehlankündigers, des Wahrsagers, des Heerolden und mit den Künsten vieler andern, welche insgesammt darin übereinkommen, daß sie Befehle und Anordnungen aussprechen, zusammen mischen und unter Einem Namen begreifen; oder willst du lieber, daß wir nach obiger Vergleichung einen eigenen Namen für dieselbe ausfinden, da doch die Klasse von Menschen, welche selbstbefehlend sind oder ihre eigenen Befehle ertheilen, fast noch namenlos ist? Sonach könnten wir denn die königliche Art von Menschen die selbstbefehlende nennen, ohne uns um alle übrigen weiter zu bekümmern, deren verschiedene Namengebungen wir andern überlassen können, die es versuchen wollen. Denn unsere Absicht ist nur, den Charakter des Regenten zu untersuchen, und nicht derer, die Befehle annehmen.

Der junge Sokr. Du hast Recht.

Der Fremd. Da nun die Kunst des königlichen Selbstbefehls von jenen verschieden ist, wie das Fremde vom Eigenen; so müssen wir diese gleichfalls nach ihren Verschiedenheiten abtheilen, wenn sie anders dergleichen in sich hält.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Ich glaube es in der That! Versuche mit mir folgende Eintheilung.

Der junge Sokr. Welche?

Der Fremd. Finden wir nicht, daß alle diejenigen, welche als Regenten Befehle ertheilen, deswegen befehlen, damit etwas werde oder geschehe?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Nun ist leicht zu begreifen, daß alles, was wird oder werden kann, von zweierlei Art ist.

Der junge Sokr. In wie fern meinst du?

Der Fremd. Es ist entweder belebt oder leblos.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Wenn wir also den befehlenden Theil der theoretischen oder speculativen Wissenschaft nach jenen beiden Angaben eintheilen wollen, so theilen wir ihn nach ihrem Gegenstande in zwei Arten.

Der junge Sokr. Welche sind diese?

Der Fremd. Die Befehle der einen Art gehen dahin, daß leblose Dinge zu Stande gebracht werden, die der andern auf belebte. Danach ist denn das Ganze in zwei Hälften getheilt.

Der junge Sokr. Völlig!

Der Fremd. Die eine wollen wir unberührt lassen, die andere hingegen vor uns nehmen und sie abermals in zwei andere theilen.

Der junge Sokr. Welche von beiden sollen wir zur weitern Eintheilung vor uns nehmen?

Der Fremd. Diejenige, deren Befehle das Lebende oder Belebte zum Gegenstande haben.

Denn die königliche Wissenschaft ist keine Vorsteherin des Leblosen, wie die Kunst des Baumeisters, sondern ihre Befehle haben den edlern Theil der Schöpfung, das Belebte, zum Gegenstande, über welchen sich ihr Ansehen und Vermögen in jedem Falle erstrekt.

Der junge Sokr. Ganz richtig!

Der Fremd. Was nun die Vorsorge zur Entstehung und Erziehung des Belebten oder Thierischen betrifft, so kann dieselbe sich entweder auf die Zucht einzelner Thiere, oder auf ganze Heerden derselben erstrecken.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Nun aber werden wir finden, daß der Politiker oder Staatsweise Mann es nicht mit diesem oder jenem Einzelnen zu thun hat, und also mit keinem Ochsentreiber oder Pferdewärter verglichen werden kann; sondern vielmehr

mit

mit dem Hirten einer ganzen Heerde von Ochsen oder Pferden.

Der junge Sokr. Das scheint allerdings!

Der Fremd. Wie sollen wir nun die gemeinsame Erziehung einer ganzen Heerde von Thieren nennen, Heerdezucht oder Gemeinzucht?

Der junge Sokr. Beide Namen sind gebräuchlich.

Der Fremd. Das war brav, Sokrates! Hüte dich nur fleißig vor allen Spizfindigkeiten eines ängstlichen Wörtergebrauchs, so wirst du gegen das Alter einen desto größern Reichthum an Weisheit und Verstand besizen. Für jezt soll es bei dem verbleiben, was du sagst.

Begreifst du aber auch wohl, wie jemand selbst diese Kunst eine ganze Heerde zu versorgen wiederum in zwei Arten theilen könnte, in so fern nämlich, daß das, was jezt in beiden Hälften zugleich gesucht wird, nachmals in der einen allein gesucht und gefunden werden möchte?

Der junge Sokr. Ich will sehen, was ich kann —

Ich glaube, jene Vorsorge einer ganzen Heerde ist verschieden, je nachdem sie sich entweder auf Menschen oder Vieh erstrekt.

Der Fremd. Nun das heiß' ich bereit und kühn zur Theilung schreiten! Wenn wir nur in der Folge gut dabei fahren!

Der junge Sokr. Was fürchtest du denn?

Der Fremd. Daß wir ein unbeträchtliches Theilchen auf der einen Seite, und auf der andern viele und große Theile als zwei Hälften gegen einander sezen, ohne daß jenes wirklich eine besondere Art ausmacht. Vielmehr sollte das, was hier als ein Theil angenommen wird, sich auch als Art beweisen können. Es ist freilich eine herrliche Sache, sogleich auf den ersten Augenblik Etwas, dessen Eintheilung gesucht wird, theilen zu können, wenn es nur recht geschiehet, so wie du keinen Augenblik Anstand genommen hast, so eben eine Eintheilung zu geben, welche dir deswegen treffend schien, weil du zu bemerken glaubtest, das eine Glied der Theilung müsse die Menschen betreffen.

Allein, lieber Freund, ich halte es nicht für sicher, daß man sich beim Eintheilen an Kleinigkeiten hält, sondern für weit sicherer, das Ganze in der Mitte durchzuschneiden, wodurch man eher zu wahren Ideen oder Begriffen gelangt. Und dieses hat überhaupt genommen einen grossen Einfluß auf die weitern Untersuchungen.

Der junge Sokr. Wie meinst du das, lieber Gast?

Der Fremd. Ich liebe dich zu sehr und dein gutes Wesen, als daß ich mir die Mühe verdriessen lassen sollte, mich hierüber deutlicher zu erklären.

So weit wir bis jezt sind, scheint es freilich noch nicht möglich, die Sache völlig deutlich zu machen; indessen müssen wir doch sagen, wie wir die Sache angreifen, um sie in ihr gehöriges Licht zu sezen.

Der junge Sokr. Was hast du denn an der gegebenen Eintheilung eigentlich auszusezen?

Der Fremd. Dieses, daß ich sie für eben so fehlerhaft halte, als wenn jemand, der das ganze menschliche Geschlecht in zwei Hälften theilen wollte, Griechen und Barbaren nennte, wie viele unter uns thun, gleichsam als wenn jene, die Griechen, vom Ganzen abgesondert, die eine ganze Hälfte ausmachten, und jene unzählige von einander abgesonderte und an Sprachen sich so ungleiche Völkerschaften die andere Hälfte, und man sich diese leztern blos deswegen als Ein Geschlecht von Menschen denken könnte, weil wir ihnen den allgemeinen Namen der Barbaren ertheilen.

Oder um ein zweites Beispiel zu geben, es kommt mir eben so vor, als wenn jemand, der die Zahl oder das Zählbare in zwei Arten theilen wollte, von allen Zahlen eine Myriade absonderte, und diese als eine besondere Art betrachtete, dahingegen der ganzen übrigen Menge Einen Namen gäbe, und sie um dieses gemeinschaftlichen Namens willen als eine zweite von jener verschiedene Art ansehen wollte. Wie hingegen dieser

viel

viel besser und dem eigentlichen Begriffe der Arten gemäßer verfahren würde, wenn er die Zahl überhaupt in die gerade und ungerade eintheilte: eben so wird es auch besser seyn, das Geschlecht der Menschen in das Männliche und Weibliche einzutheilen. Lydier hingegen, oder Phrygier oder andere Völkerschaften wird er alsdann erst von allen übrigen absondern, und besonders sezen, wenn er nicht weiß, wie beides, Geschlecht und Theil, in Absicht des getrennten Ganzen zu finden ist.

Der junge Sokr. Das hat seine vollkommne Richtigkeit.

Allein, lieber Gast, ich wünschte, daß du uns zeigen könntest, wie man eben hierüber zu einer deutlichern Einsicht gelangen kann, daß nämlich Geschlecht und Theil nicht dasselbe sind, sondern Eins vom Andern unterscheiden.

Der Fremd. Bester Sokrates, du verlangst nichts geringes. Wir haben uns ja ohnehin schon viel weiter von unserm Gegenstande entfernt, als wir hätten thun sollen, und du willst, daß wir noch weiter ausschweifen sollen. Ich hielte es für besser, wir lenkten jezt wieder ein, und versparten diese besondern Untersuchungen auf ein ander mal, da wir sie bei guter Muße als Nebenpfade verfolgen können.

Indessen wünsch' ich ganz und gar nicht, daß du von mir glaubest, als wenn ich eben damit

mit einen ganz deutlichen und wesentlichen Unterschied hätte festsezen wollen.

Der junge Sokr. Womit?

Der Fremd. Wenn ich Art und Theil als von einander verschieden betrachte.

Der junge Sokr. Warum soll das denn nicht?

Der Fremd. Wenn Etwas eine Art wovon ist, so muß dasselbe nothwendig auch von eben der Sache ein Theil seyn, wovon es Art genannt wird: daß aber, umgekehrt, jeder Theil auch eine Art sey, ist ganz und gar nicht nothwendig.

Glaube daher, Sokrates, daß ich mich über diesen Punkt, und zwar in jedem Fall, vielmehr auf die leztere, als auf jene Weise, erkläre.

Der junge Sokr. Das will ich denn.

Der Fremd. Nun wetter!

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremd. Wieder zu dem, was gemacht hat, daß wir von unserm eigentlichen Gegenstande bis hieher ausgeschweift sind.

Die Veranlassung war, glaub' ich, diese, daß du auf die Frage, wie die Heerdenzucht oder die Kunst für eine ganze Menge zu sorgen, eingetheilt werden könne? etwas schnell antwortetest, es gebe zwei Arten von belebten Wesen, wovon

wovon das Geschlecht der Menschen die eine, und alle übrige Thiere die andere ausmachten.

Der junge Sokr. Ganz recht!

Der Fremd. Nun schienest du mir hiebei einen Theil vom Ganzen abzusondern, und zu glauben, daß alles Uebrige als Ein Geschlecht betrachtet werden könnte, darum weil du für alle zusammen genommen einen gemeinschaftlichen Namen in Bereitschaft hattest, indem du sie unvernünftige Thiere oder Vieh nanntest.

Der junge Sokr. Auch das hat seine Richtigkeit!

Der Fremd. Das wäre aber, unvergleichlicher Mann, fast eben so, als wenn ein besonders kluges Thiergeschlecht, wie die Kraniche zu seyn scheinen, oder sonst eins von der Art, um dieser Eigenschaft willen sich einen besondern Namen gäbe, und sich z. B. vernünftige Kraniche nennte, wie du in Absicht auf die Menschen thust, und sich dieses Namens wegen so erhaben dünkte, daß es sich als Ein Geschlecht allem Uebrigen, was lebt, entgegensezte, und folglich alle übrige belebte Wesen mit den Menschen zugleich in eine Klasse sezte, und diesen insgesammt etwa den bloßen Namen der Thiere gäbe.

Ich denke, mein Lieber, wir müssen uns vor allen solchen Fehlgriffen in Acht zu nehmen suchen.

Der junge Sokr. Wie denn?

Der Fremd. Auf die Weise, daß wir das ganze Geschlecht der belebten Wesen lieber nicht eintheilen, als daß wir solche Fehler begehen.

Der junge Sokr. Das dürfen wir keines-weges.

Der Fremd. Wir haben es aber vorhin dennoch gethan.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremd. Derjenige Theil der theoretischen Wissenschaft, welchen wir den befehlenden genannt haben, hatte die Versorgung und Erhaltung lebender Wesen und zwar in ganzen Heerden zum Gegenstande, nicht wahr?

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremd. Damit theilten wir also schon vorhin das ganze Geschlecht der Thiere in das Zahme und Wilde. Denn einige sind von Natur so geartet, daß sie sich bezähmen lassen, und heißen deshalb zahme oder Hausthiere: andere hingegen leiden dieses nicht, und werden daher wilde oder ungezähmte genannt.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Die Wissenschaft aber, deren Natur wir untersuchen, fand und findet sich blos bei zahmen Thieren, und darf nirgend als bei sol-

solchen, die in Heerden oder in Gemeinschaft leben, gesucht werden.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Wir dürfen also bei unserer Eintheilung nicht, wie vorhin geschehen, auf alle zusammen sehen, noch so eilfertig dabei verfahren, blos damit wir je eher je lieber zur politischen oder königlichen Wissenschaft kommen. Eben jene Eilfertigkeit hat gemacht, daß wir jezt erfahren haben, was man im Sprichwort sagt.

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremd. Daß wir nicht Ruhe genug gehabt haben, um wohl zu theilen, und darum desto später zur Auflösung kommen.

Der junge Sokr. Ja wohl, lieber Gast, ist das unser Fall.

Der Fremd. So weit gut!

Wir wollen aber nun einen neuen Versuch machen, die Kunst der Gemeinzucht einzutheilen. Ich hoffe, ein bedächtlicher Gang der Untersuchung, der einen Schritt nach dem andern versucht, soll dir besser entwickeln und aufhellen, was du vorhin so geradezu fassen wolltest.

Sage mir also!

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremd. Wenn du gleich, wie ich glaube, nie ein Augenzeuge gewesen bist, so hast du

doch wohl schon oft gehört, daß man im Nile und in den königlichen Seen Fische zahm macht. Daß man dergleichen auch in Quellen thut, hast du vermuthlich selbst bemerkt.

Der junge Sokr. Ich habe dies leztere eben so wohl mit angesehen, als ich jenes von vielen gehört habe.

Der Fremd. Und daß ganze Schaaren von Gänsen und Kranichen zusammen weiden, weißt und glaubst du, wenn du gleich nie auf den Thessalischen Gefilden herum gestreift bist.

Der junge Sokr. Das weiß ich und glaube es.

Der Fremd. Ich führe dich hierauf blos in der Absicht, damit du die Bemerkung machest, daß alle die Thiere, die in ganzen Haufen oder Heerden leben, theils im Wasser theils auf dem trocknen Lande ihre Nahrung suchen und finden.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Scheint es dir also gemäß, daß wir der Wissenschaft, welche die gemeinsame Lebensart der Thiere zum Gegenstande hat, nach jenen beiden Angaben zwei Theile geben, so daß wir den einen, der sich auf die Wasserthiere bezieht, die Vorsorge oder Hut der Wasserlebenden, und den andern, der die Landthiere zum Gegenstande hat, die Hut der auf dem Trocknen lebenden nennen?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Zu welcher von beiden nun die königliche Kunst gehöre, darf wohl keine Frage seyn, denn jeder siehet es.

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Nun wird jeder auch leicht im Stande seyn, die Klasse der gemeinsamen Thiere, die auf dem Troknen weiden, einzutheilen.

Der junge Sokr. Wie?

Der Fremd. In die fliegenden und wandelnden.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Daß nun die politische Kunst blos wandelnde Thiere zum Gegenstande habe, bedarf das noch einer Untersuchung; oder glaubst du, daß auch der allereinfältigste Mensch dieses begreife?

Der junge Sokr. Das meine ich.

Der Fremd. Diese wandelnden Thiere müssen wir in Absicht auf ihre gemeinsame Lebensart, gleich einer geraden Zahl, ebenfalls in zwei Hälften theilen.

Der junge Sokr. Offenbar!

Der Fremd. Was nun eigentlich den Theil betrifft, worauf unsere Rede abzwekt, so zeigen sich uns zwei Wege, welche dahin führen: Der

eine führt uns geschwinder zum Ziel, so bald wir das Ganze in ein Kleines und Groſses theilen; der andere hingegen, nach welchem wir die vorhin gegebene Vorschrift, jedes Ganze mitten durchzutheilen, genau befolgen, wird uns länger aufhalten.

Es kommt also auf uns an, welchen von beiden wir einschlagen wollen.

Der junge Sokr. Können wir denn nicht beide wählen?

Der Fremd. Auf einmal nicht, unvergleichlicher Mann, wohl aber einen nach dem andern.

Der junge Sokr. So wünsche ich denn einen nach dem andern.

Der Fremd. Das wird nun leicht seyn, da wir das Meiste schon zurükgelegt haben. Anfangs, oder da wir noch in der Mitte waren, würde es eine schwere Foderung für uns gewesen seyn: jezt aber, nachdem wir schon so weit sind, können wir den längern Weg wohl zuerst gehen, da es uns so gefällt. Denn da wir so lange noch nicht gegangen sind, so werden wir ihn um so leichter zurüklegen.

Siehe also die Eintheilung.

Der junge Sokr. Mich verlangt.

Der Fremd. Die wandelnde Art der zahmen Thiere, so weit sie nämlich in Heerden oder

in

in gemeinsamen Haufen zusammen leben, hat die Natur selbst getheilt.

Der junge Sokr. Wie?

Der Fremd. In die Hornlosen und Gehörnten.

Der junge Sokr. Das scheint so.

Der Fremd. Jener Eintheilung der wandelnden Thiere zu folge gieb mir daher von beiden Arten eine Beschreibung nach ihrem Charakter: denn wenn du eigentliche Namen für sie ausfinden wolltest, so würde dich das in größere Schwierigkeiten verwickeln, als nöthig sind.

Der junge Sokr. Wie soll ich mich darüber denn erklären?

Der Fremd. Auf diese Weise.

Wenn man die Wissenschaft der Vorsorge für die wandelnden Thiere in zwei Hälften theilt, so bekommt die eine zu ihrem Antheil das Gehörnte, in so fern es gemeinsam lebt, die andere hingegen das Hornlose.

Der junge Sokr. Dies soll denn auf die Weise gelten; denn ich finde es ganz deutlich.

Der Fremd. So nach wäre denn ein König offenbar kein anderer, als ein Hirt, der eine Heerde hornloser Thiere weidet.

Der junge Sokr. Das ist einleuchtend!

Der Fremd. Diesen Begriff der Heerde oder des Gesellschaftlichen müssen wir nun etwas näher aus einander sezen, um danach das eigenthümliche Geschäft des Königs zu bestimmen.

Der junge Sokr. Das wird nöthig seyn.

Der Fremd. Sollen wir nun das Gespaltene und Ungespaltene der Klauen zum Merkmale der Eintheilung wählen; oder lieber das Viel- und Einartige der Vermischung bei der Begattung? Du verstehst mich doch.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremd. Du weißt ja, daß Pferde und Esel sich gemeinschaftlich begatten —

Der junge Sokr. O ja!

Der Fremd. Dahingegen alle übrige zahme Thiere, die in einer Heerde beisammen leben, sich nicht unter einander vermischen.

Der junge Sokr. Das weiß ich.

Der Fremd. Nun frägt sich, ist das Geschlecht von Thieren, über welches der Staatsmann die Aufsicht hat, von viel- oder einartiger Vermischung?

Der junge Sokr. Offenbar von der leztern.

Der Fremd. Diese müssen wir daher, wie im vorhergehenden, gleichfalls in zwei Hälften theilen.

Der junge Sokr. Das müssen wir.

Der Fremd. Nun haben wir bereits fast alle Thiere, so weit sie zahm sind und in Gesellschaft leben, eingetheilt, zwei Geschlechter ausgenommen. Denn die Hunde braucht man nicht zu den Thieren zu zählen, welche in Haufen leben.

Der junge Sokr. Freilich nicht!

Allein wodurch unterscheiden wir denn jene beiden?

Der Fremd. Durch kein anderes Merkmal, als wonach ihr beide, Theätet und du, unterscheiden müsset: denn ihr habt ja etwas von der Geometrie gelernt.

Der junge Sokr. Wonach denn?

Der Fremd. Nach dem Durchmesser und wieder nach dem Durchmesser des Durchmessers.

Der junge Sokr. Wie meinst du das?

Der Fremd. Ist unser Menschengeschlecht wohl anders von Natur zum Gehen eingerichtet, als vermöge des Durchmessers, den die zwei Füße bilden?

Der junge Sokr. Nicht anders.

Der Fremd. Auch das übrige Geschlecht der Thiere hat nach Maaßgabe unsers Durchmessers gleichfalls einen solchen, in so fern es nämlich zweimal zwei Füße hat.

Der junge Sokr. Offenbar! und ich begreife ganz wohl, was du sagen willst.

Der Fremd. Sehen wir auch wohl ein, Sokrates, daß wir außer diesem gemeinschaftlichen Durchmesser noch in einem andern Verhältnisse mit den eingetheilten Thieren stehen, wonach dieselben sich lächerlicher Weise über uns erheben können?

Der junge Sokr. In welchem?

Der Fremd. Unser Menschengeschlecht ist vermischt und läuft neben dem edelsten und behendesten aller Thiergeschlechter einher.

Der junge Sokr. Ich sehe es wohl, und finde es gar seltsam.

Der Fremd. Ist es nicht natürlich, daß das Langsamste auch zulezt komme?

Der junge Sokr. Ganz gewiß!

Der Fremd. Das bemerken wir aber wohl nicht, daß der König eine noch lächerlichere Figur spielt, indem er mit einer ganzen Heerde läuft, und neben dem Menschen an, der unter allen in der Kunst, ein leichtes Leben zu führen, am besten geübt ist.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Jezt, mein Sokrates, glaube ich, begreifen wir schon besser, was diesen Morgen

gen gesagt wurde, da wir den Charakter des Sophisten untersuchten.

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremd. Daß man bei einer solchen Untersuchung, wobei es blos auf die Wahrheit ankommt, aus dem, was seiner Natur nach edler oder größer scheinen könnte, nicht mehr macht, als aus dem Unedlern und Kleinern, noch Eins dem Andern vorziehet, sondern allezeit blos das zu erreichen sucht, was das Wahrste ist.

Der junge Sokr. Das scheint wohl.

Der Fremd. Nachdem wir nun so weit sind, so will ich, damit du mir keinen Vorwurf darüber machest, daß ich dir den vorhin angedeuteten kürzern Weg zur Bestimmung des königlichen Charakters noch nicht anzeigte, dir darin zuvorkommen, und ihn von selbst betreten, ehe du darauf kommst.

Der junge Sokr. Das thue doch!

Der Fremd. Ich sage also, daß wir schon vorhin die wandelnden Thiere in die zweifüßigen und vierfüßigen hätten eintheilen müssen. Und weil nach dieser Eintheilung das Menschengeschlecht nur noch mit dem befiederten, als zweifüßigen Thieren, die in Gesellschaft leben, zusammen stehet, so hätte man beide durch die Eintheilung des Federlosen und Befiederten von einander unterscheiden können.

Nach

Nach dieser Eintheilung wäre denn so gleich die Kunst der Obhut und Vorsorge für Menschen erklärt, und der Staatsweise und königliche Mann derselben, als ein Wagenführer, vorgesezt, dem man die Zügel der Staatsregierung als eigenthümliche Wissenschaft zuerkannt hätte.

Der junge Sokr. Deine Erklärung ist vortrefflich! und ich nehme sie an als eine gänzliche Abtragung deiner Schuld an mich, deren Zinsen du zugleich durch die Digression vollkommen mit vergütet hast.

Der Fremd. Nun so wollen wir denn einmal mit einander kurz widerhohlen, was wir von erst an bis jezt über den Begriff der Kunst des Staatsmanns herausgebracht haben.

Der junge Sokr. Das soll mir sehr lieb seyn.

Der Fremd. Wir erkannten gleich anfangs die befehlende Kunst als einen Theil der theoretischen oder speculativen Wissenschaft überhaupt; von der befehlenden die selbstbefehlende; von der selbstbefehlenden Kunst betrachteten wir die Obhut und Vorsorge für das Lebende als einen der ansehnlichsten Theile; von dieser die Heerdenzucht; von der Heerdenzucht die Vorsorge der wandelnden Thiere; von dieser sonderten wir ab die vorsorgende Kunst, welche hornlose Thiere zum Gegenstande hat. Diese hat wieder einen Theil,

der

der wenigstens ein Drittel vom Ganzen ist, unter welchem, wenn jemand ihn mit einem einzichen Namen belegen will, alles das zusammen gefaßt werden muß, was ein Gegenstand der Wissenschaft ist, für Thiere einfacher Vermischung zu sorgen. Diese Wissenschaft oder Kunst hat nun wieder einen besondern Theil, der die Regierung der Menschen betrifft, als zum Geschlecht der zweifüßigen gesellschaftlichen Thiere gehörig, welches allein noch übrig war; und gerade dieses ist die Kunst, deren Natur oder Charakter wir aufsuchen, und die man eben so wohl die Königliche, als die politische oder Staatsweise nennen kann.

Der junge Sokr. Vollkommen wahr!

Der Fremd. Sollten wir nun schon alles abgemacht haben, Sokrates, und völlig am Ende seyn, wie du eben vorhin meintest?

Der junge Sokr. Wie denn?

Der Fremd. Daß wir in jedem Betracht so viel von unserem Gegenstande gesagt haben, als davon gesagt werden muß; oder fehlt vielmehr noch die Hauptuntersuchung, so daß wir unsern Gegenstand zwar einigermaßen beschrieben, aber noch nicht genau bestimmt und vollkommen erklärt haben?

Der junge Sokr. Wie meinst du das?

Der Fremd. Ich will mich noch deutlicher zu erklären suchen.

Der junge Sokr. Das thue doch!

Der Fremd. Unter den vielen Arten der Hirtenkunst, die wir bisher gesehen haben, schien uns die politische, als Vorsorge für eine gewisse Heerde, auch eine zu seyn.

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremd. Diese aber hatte nicht Pferde noch andere Thiere, sondern blos Menschen zum Gegenstande, und war die Wissenschaft, ihre gemeinsame Lebensweise zu regieren.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Wir müssen daher sehen, wie alle übrige Hirten von den Königen unterschieden sind.

Der junge Sokr. Und worin bestünde dieser?

Der Fremd. Gesezt, es gäbe auch welche, die sonst den Namen von einer andern Kunst führen, aber zugleich behaupteten, daß sie Mitversorger der gemeinsamen Menschenheerde wären, und sich dieses Geschäft, so gut, als der König, anmaßten?

Der junge Sokr. Wie meinst du das?

Der Fremd. Du weißt ja, daß so wohl die Kaufleute, als Feldbauer und Köche, wie auch die Gymnastiker und Aerzte insgesammt sich gegen die Hirten, oder Ernährer der Menschen, welche

wir

wir Politiker oder Staatsweise genannt haben, erheben und behaupten können, daß auch sie für die Nahrung und Erhaltung der Menschen sorgten, und zwar nicht blos für den gemeinen Haufen derselben, sondern selbst für die Regenten.

Der junge Sokr. Wäre diese Behauptung richtig?

Der Fremd. Vielleicht! Auch dieses wollen wir untersuchen.

So viel sehen wir wohl, daß einem Ochsenhirten hierüber von Niemanden Streit gemacht wird. Er ist, wie jedermann eingesteht, nicht nur ihr Ernährer, sondern auch ihr Arzt, und bewirkt ihre Begattungen; auch verrichtet er in Absicht der Geburten und Niederkunft allein das Geschäft eines Meisters der Hebammenkunst.

Außerdem unterhält er seine Heerde durch Spiel und Musik, so weit sie dessen fähig ist, weil keiner so geschikt ist, als er, seine Heerde zu vergnügen und sie durch allerlei Annehmlichkeiten zu reizen, es sey nun, daß er mit seiner Flöte oder mit dem bloßen Munde ihr eine angenehme Musik macht.

Eben dieses gilt auch von den übrigen Hirten, nicht wahr?

Der junge Sokr. Ganz recht!

Der Fremd. Wie können wir nun glauben, daß unsere Erklärung von dem Charakter des Königs

nigs ganz richtig und unvermischt oder genau bestimmt sey, wenn wir ihn einen Hirten und Ernährer der menschlichen Heerde nennen, als wenn sonst keiner dieses Namens wäre, da doch tausend andere ihm dieses streitig machen?

Der junge Sokr. Auf keine Weise können wir das.

Der Fremd. Unsere Bedenklichkeit, die wir kurz vorhin äußerten, war daher ganz gegründet, indem wir befürchteten, wir würden so lange eine bloße Scheingestalt von dem königlichen oder politischen Charakter geben, und zur genauen und gründlichen Erklärung desselben nicht eher gelangen, als bis wir ihn von allen, die mit ihm gleichsam noch vermischt sind, und so gut, wie der König, auf den Beruf der Menschenversorgung Anspruch machen, abgesondert und seinen Charakter ganz aufs Reine gebracht hätten.

Der junge Sokr. Das ist vollkommen wahr!

Der Fremd. Dies, lieber Sokrates, müssen wir daher vor allen Dingen thun, wenn uns anders unser ganzes Gerede am Ende nicht Schaam und Schande bringen soll.

Der junge Sokr. Das müssen wir auf alle Weise verhüten.

Der Fremd. Ich denke daher, wir geben von einem ganz andern Punkte aus, und schlagen einen neuen Weg ein.

Der

Der junge Sokr. Welchen denn?

Der Fremd. Diesen, daß wir zuerst eine Art von angenehmen Spielwerk treiben, indem wir einen großen Theil von einer ziemlich weitläuftigen Fabel zur Erläuterung unseres Gegenstandes anwenden: alsdann aber können wir fortfahren, wie vorhin, Glied von Glied zu sondern, bis wir endlich auf den wahren Punkt dessen kommen, was wir eigentlich suchen.

Müssen wir das nicht?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Nun so merke denn auf die Fabel mit aller Neugier, womit Kinder dergleichen zu hören pflegen. Du bist ja selbst noch nicht weit über die Jahre der Kindheit hinaus.

Der junge Sokr. Mich verlangt sehr.

Der Fremd. Unter den vielen und mancherlei Sagen der Vorwelt, die ehemals so viel galten und noch immer gelten werden, ist besonders die Fabel vom Streit des Atreus und Thyestes berühmt. Du hast doch wohl gehört, und weißt folglich, was dabei vorgefallen seyn soll.

Der junge Sokr. Du meinst vielleicht das Wunder des goldenen Lammes.

Der Fremd. Das nicht, sondern was jene wunderbare Umkehr des Auf- und Untergangs

der Sonne und der übrigen Sterne betrifft. Ehe diese geschahe, ging die Sonne da unter, wo sie jezt aufgeht, und der Ort ihres Aufgangs war, wo jezt ihr Untergang ist. Als aber gerade damals die Gottheit sich dem Atreus beweisen wollte, so gab sie dem Himmel seine jezige Einrichtung und Gestalt *).

Der junge Sokr. Auch diese Sage ist bekannt.

Der Fremd. Eben so wirst du von vielen gehört haben, was von der glüklichen Zeit unter der Regierung des Kronos oder Saturns erzählt wird.

Der junge Sokr. Von sehr vielen.

Der Fremd. Auch, daß die Menschen der Urzeit aus der Erde, und nicht als Menschen von Menschen gebohren worden?

Der junge Sokr. Auch dieses, als eine der alten Sagen.

Der Fremd. Alle diese Veränderungen kommen aus derselben Ursache, nebst unzähligen andern, die noch wunderbarer, als die genannten, sind.

---

*) Nach der gemeinen Erzählung des Hygin und anderer hatte Atreus seines Bruders Thyestes Söhne geschlachtet, und daraus ein Fleischgericht gemacht, das er seinem eigenen Bruder vorsezte. Indem er dies that, erschrak die Sonne, und zog mit ihrem Wagen zurük.

sind. Sie sind aber theils wegen der Länge der Zeit ganz vergessen, theils nur noch in abgebrochenen und unzusammenhängenden Sagen übrig. Da aber noch Niemand die eigentliche Ursache von diesem Allen bisher angegeben hat, so müssen wir dieses jezt thun; um so mehr, weil sie vieles beitragen kann zur Erklärung des eigentlichen Ursprungs und Charakters eines Königs.

Der junge Sokr. Ich freue mich außerordentlich: sage mir alles ganz ausführlich.

Der Fremd. So höre denn!

Dieses ganze Weltall wird zuweilen von der Gottheit selbst bewegt; und gleich einem Wagen, den ein Fuhrmann regiert; im Kreise herum getrieben; zuweilen aber stehet sie davon ab und überläßt dasselbe seinem eigenen Laufe, nachdem gewisse Weltepochen das von der Gottheit ihnen bestimmte Zeitmaaß erreicht haben.

Alsdann bekommt die Welt ihren eigenen Lauf; und zwar nach einer entgegen gesezten Richtung. Denn sie ist beseelt und hat Etwas von der Weisheit dessen, der sie zuerst gebildet hat. Daß sie aber alsdann eine entgegen gesezte Richtung nimt, ist eine nothwendige Folge ihrer Natur und Einrichtung.

Der junge Sokr. Wie und warum das?

Der Fremd. Immer dasselbe zu bleiben, ohne Wechsel und Veränderungen zu erfahren,

kommt allein dem zu, was unter Allem das Göttlichste ist, zu welcher Ordnung und Klasse der Dinge kein Körper seiner Natur nach erhoben werden kann.

Indessen hat doch das, was wir Himmel oder ausgebildete Welt nennen, viele erhabene Eigenschaften von seinem Schöpfer mitgetheilt erhalten. Weil es aber immer noch ein Körper ist; so kann es auch nicht immer unverändert bleiben; sondern muß zuweilen Wechsel und Veränderungen erfahren.

Bei dem allen aber bleibt es, so viel immer möglich, in derselben Bahn von Bewegung, und fährt in gleicher Triebkraft nach derselben Richtung. Eben deswegen erhielt es eine kreisförmige Bewegung, damit es so wenig als möglich Abweichungen litte.

Diese kreisförmige Bewegung unaufhörlich sich selbst zu geben und sich immer fort umzudrehen, ist allein demjenigen möglich, was alle Dinge treibt und in Bewegung sezt. Blos von dieser ersten Ursache aller Bewegung kann gesagt werden, daß sie nicht bald diese, bald eine entgegengesezte Richtung nehme.

Aus diesem allem erhellet nun, daß man weder sagen könne, daß die Welt sich selbst unaufhörlich umdrehe, noch auch, daß sie im Ganzen genommen allezeit von der Gottheit umgetrieben

werde,

werde, weil sie zu verschiedenen Zeiten zweierlei einander entgegengesezte Kreisläufe macht.

Diese dürfen aber auch nicht von zwei einander entgegengesezten Gottheiten hergeleitet werden; sondern es bleibt nichts übrig, als was so eben angezeigt worden, nämlich, daß die Welt zuweilen von einer fremden 2) Ursache, der Gottheit selbst, bewegt werde, und dadurch von ihrem Baumeister neue Lebenskraft zur unaufhörlichen Fortdauer erhält; zuweilen aber auch durch sich selbst fortgehe, wenn jener davon abläßt, da sie alsdann sich selbst überlassen wieder zurükgeht, und zwar viele Tausende von periodischen Zeitläuften hindurch; weil sie nicht nur an sich sehr groß ist und überall Gleichgewicht hat, sondern auch um die dünnste Axe sich herum drebt.

Der junge Sokr. Das Alles, was du bisher gesagt hast, scheint der Wahrheit sehr gemäß zu seyn.

2) D. i. von einer äußern oder von Etwas, das nicht selbst ein Theil der Welt ist. Man siehet aus dieser, wie aus vielen andern Stellen, daß Plato ohne alle Grundsäze eines gröbern oder feinern Pantheismus die Gottheit schlechthin von der Welt unterschieden, und sie eben so wenig damit verwechselt hat, als der Steuermann ein Theil des Schiffes, der Fuhrmann ein Theil des Wagens ist.

Der Fremd. Aus dem Gesagten müssen wir nun zugleich abnehmen, was wir vorhin als die Ursache aller dieser wunderbaren Veränderungen angedeutet haben.

Diese Ursache ist keine andere, als folgende.

Der junge Sokr. Welche?

Der Fremd. Daß der Bewegungstrieb des Weltalls zuweilen die jezige Richtung hat, zuweilen aber auch eine ganz entgegengesezte.

Der junge Sokr. In wie fern soll dieses denn die Ursache von jenem seyn?

Der Fremd. Weil wir uns diese Veränderung unter allen himmlischen Wenden oder Rükläufen als die gröste und äußerste denken müssen.

Der junge Sokr. Das scheint wohl.

Der Fremd. Gerade alsdann erfolgen auch, wie man nicht anders annehmen kann, die allergrößten Veränderungen in Absicht auf uns, als Bewohner der Welt.

Der junge Sokr. Auch dies scheint ganz natürlich.

Der Fremd. Daß aber die Natur lebender Geschöpfe so große, viele und mannichfaltige Veränderungen nicht aushalten kann, ohne

dabei

dabei ganz alterirt zu werden, das begreifen wir doch?

Der junge Sokr. Ich meine!

Der Fremd. Nothwendig erfolgen daher in solchen Fällen die allergrößten Zerstöhrungen so wohl von Thieren überhaupt, als auch von Menschen, wovon etwa nur ein kleiner Rest übrig bleibt.

Diese erfahren denn abermals viele ganz neue erstaunliche Veränderungen, worunter diese wohl die allerwichtigste ist, welche mit einer entgegengesezten Umwendung des Weltganzen allezeit verbunden ist.

Der junge Sokr. Welche denn?

Der Fremd. Daß die Lebensalter aller Lebendigen alsdann zuerst einen Stillstand bekommen, so daß alles Sterbliche aufhört älter zu werden; und dann zweitens, daß sie nach einer gleichfalls entgegengesezten Veränderung sich wieder verjüngen und jugendlichzart werden. Das weiße Haar der Alten verwandelt sich in schwarzes; die Wangen derer, welche schon behaart waren, werden wieder glatt, und die Körper derer, welche zur Mannbarkeit fast reif waren, werden, nachdem alles weiche Haar an ihnen verschwunden, mit jedem Tage und jeder Nacht kleiner, so daß sie der Seele und dem Körper nach abermals wie neugebohrne Kinder werden.

Diejenigen endlich, welche dem langsamen Hinsterben nahe sind, verschwinden auf einmal ganz und gar; so wie auch die Leichen derer, die bei solchen gewaltsamen Erschütterungen ihr Leben einbüßen, weil dieselben Ursachen auch auf sie wirken, unmerklicher Weise in wenig Tagen ganz verwesen.

Der junge Sokr. Wie und auf was Art, lieber Gast, erzeugten sich denn damals Thiere und Menschen von einander?

Der Fremd. So viel ist gewiß, Sokrates, daß es damals keine eigentliche Erzeugung gab auf die Art, wie jezt die natürliche Fortpflanzung ist.

Wenn aber gesagt wird, daß es ehemals Erdgebohrne gegeben habe, so waren diese keine andere, als die um jene Zeit von neuen aus der Erde Wiederkehrende. Hievon haben uns unsere ältesten Vorfahren eine Tradition hinterlassen, und konnten es, weil ihr Zeitalter zunächst an die lezte jener großen Revolutionen grenzte, und sie die Ersten waren, welche nach derselben entstanden.

Ob nun gleich diese Nachrichten, die wir ihnen als Heerolden für die Nachwelt zu verdanken haben, jezt wenig Glauben mehr finden; so glaube ich doch nicht, daß wir Ursache haben, sie ganz zu verwerfen, um so weniger, da sich

die

die Sache als Folge jener großen Veränderung ganz wohl begreifen läßt.

Denn wenn Alte und Greise alsdann wieder zum Kindesalter zurükkehren, so hängt es damit genau zusammen, daß die bereits Gestorbenen und in der Erde Liegenden wieder aufstehen und zu einem neuen Leben erwachen, so daß zufolge jener großen Umkehr des Himmels auch ihr Lebensgang eine entgegengesezte Richtung bekommt, und sie von neuem gebohren werden.

Da sie nun dieserhalb nothwendig aus der Erde selbst zum Vorschein kommen müssen, so gelten sie daher dem Namen und der Sage nach für Erdgebohrne, nämlich alle diejenigen, welche von der Gottheit nicht bereits zu einem höhern Leben ausgerüstet sind 3).

Der junge Sokr. Dies folgt alles ganz natürlich aus dem Vorhergehenden.

Allein, was das glükliche Leben betrifft, welches die Menschen, wie du sagst, unter der Regierung des Kronus geführt haben, so sage

3) D. i., nach dem Phädrus und andern Stellen, deren Seelen auf Erden nicht so weit ausgebildet und vervollkommnet sind, daß sie nach wieder erlangten Flügeln sich zur höhern Welt aufschwingen können. Denn alle Seelen, die in diesem Leben so weit nicht kommen, müssen, nach den Grundsäzen des Plato, wieder zur Erde zurük und eine neue Laufbahn des Lebens versuchen.

mir, ob dieses unter dem vorigen oder jezigen Weltlaufe Statt gefunden? Denn es leidet wohl keinen Zweifel, daß die Umkehr der Sterne und Sonne in beiden Revolutionen erfolge.

Der Fremd. Du hast mich bis so weit ganz gut verstanden. Allein was den Umstand, worauf deine Frage gilt, betrifft, daß den Menschen alles von selbst zuwachse, ohne daß sie nöthig haben, es mit Mühe zu bauen, so konnte dieser allein bei dem vorigen Weltlaufe Statt finden, nicht aber bei dem jezigen.

Denn erstlich regierte damals die Gottheit selbst den Umkreis der ganzen Welt, wie jezt die verschiedenen Abtheilungen der Welt von einzelnen Untergottheiten oder Weltregenten regiert werden, unter welche sie vertheilt sind *).

Fer-

*) Plato denkt sich die jezige Verfassung des Weltsystems wie eine Aristokratie, die aus einer vorhergehenden allgemeinen Theokratie entstanden sey, so wie sich etwa ein großes monarchisches Reich in viele kleine Staaten und Archontien auflöst, die jedoch gewissermaßen unter sich noch vereinigt sind. Jene, die allgemeine Weltregierung, der die Gottheit schlechthin selbst und unmittelbar (ὁ Θεος) vorstand, war das goldene Zeitalter des göttlichen Vaterregiments und des einfachen Religionsdienstes, welcher blos den Allherrn der Welt zum Gegenstande hatte: diese aber, die jezige Weltverfassung, ist darum so unvollkommen, weil sie von vielen Göttern oder Weltfürsten (θεοὶ ἐφεστῶτες) abhängt. Man siehet hieraus, wie Plato über die verschiedenen Religionen und Gottheiten und deren Verhältnisse zur höchsten und absoluten denken mußte. S. den Phädrus.

Ferner hatten damals göttliche Dämonen die Aufsicht über die verschiedenen Geschlechter der Thiere, wie Hirten über einzelne Heerden, so daß jeder für das seiner Aufsicht Anvertrauete hinlänglich zu sorgen im Stande war. Daher es denn gar keine wilde und reißende Thiere gab, die sich einander auffraßen. Eben so wenig wußte man damals von Kriegen und überhaupt nichts von Empörungen und Aufruhren in der Welt. Man könnte noch eine unzählige Menge von Vorzügen angeben, die insgesammt eine natürliche Folge jener glüklichen Verfassung waren.

Daß aber die Menschen damals, wie die Sage lautet, für ihres Lebens Unterhalt gar nicht zu sorgen brauchten, kam daher, daß die Gottheit selbst sich ihrer annahm, und sie gleichsam wie ein Hirt in eigner Person weidete, so wie jezt Menschen, als die göttlichern der Thiere, die unvollkommnern Thiere weiden und unter ihrer Aufsicht haben.

So lange daher die höchste Gottheit selbst das Ruder der Welt führte, gab es gar keine Staaten, noch auch eheliche Verbindungen zur Fortpflanzung. Denn sie lebten alle wieder aus der Erde auf, ohne sich des vorigen Zustandes bewußt zu seyn.

Alles was blos eine Folge der jezigen Einrichtung ist, fehlte damals: alles was sie genossen, waren Früchte, welche Eichen und andere

Bäume

Bäume des Waldes in großer Menge darboten, und nicht solche, welche durch die Kunst des Feldbaues erzielt werden, indem die Erde alles von selbst gab.

Dazu gingen sie nackend und brachten ihre meiste Zeit unter freiem Himmel zu, ohne der Lagerdecken und Betten zu bedürfen, weil sie das mildeste Klima zu allen Jahrszeiten hatten, und deßhalb nicht die mindeste Beschwerde. Zarte Kräuter, welche die Erde aus ihrem Schoße in großer Menge aufwachsen ließ, gaben ihnen die weichsten Lagerstätten.

Das, mein lieber Sokrates, war die Lebensart der Menschen und Thiere unter der Regierung des Kronus.

Was aber die jezige, da Jupiter, wie man sagt, regiert, betrifft, so kennest du ihre Beschaffenheit aus eigner Erfahrung, da du selbst ein Zeitgenosse derselben bist.

Wärst du nun wohl im Stande, oder hättest du Lust, zu urtheilen, welche von beiden für die glüklichere zu schäzen sey?

Der junge Sokr. Ich auf keine Weise.

Der Fremd. Gefällt es dir denn, daß ich diese Beurtheilung einigermaßen anstelle!

Der junge Sokr. Gar sehr!

Der Fremd. Wenn du also bedenken willst, daß die Zöglinge des Kronus jene große Muße, welche sie genossen, und das Vermögen, nicht nur mit Menschen, sondern auch mit Thieren sich unterreden zu können, blos dazu nuzten, um in Weisheit und Erkenntniß immer mehr zu wachsen, und bei ihrem beständigen Umgange mit Thieren und Menschen von jedem Wesen ausforschten, worin seine eigenthümliche Kraft und Natur bestehe, und wodurch es sich von andern unterscheide, um auf die Weise einen größern Schaz von Einsichten zu sammeln, so wirst du leicht urtheilen, daß jene Menschen tausendmal glüklicher seyn mußten, als die jezigen seyn können.

Könnte man nun noch dazu annehmen, daß sie unter einander so wohl, als mit den Thieren, nach vollendeten Mahlzeiten, über dergleichen Dinge, als worauf die Sagen von ihnen gehen, sich unterredet hätten; so glaube ich, daß auch diese viel vollkommner gewesen seyn müssen, als wenn die Menschen jezt dergleichen unter sich anstellen. Doch diesen Punkt wollen wir so lange dahin gestellt seyn lassen, bis jemand im Stande seyn wird, uns durch glaubwürdige Nachrichten zu beweisen, daß die damaligen Menschen, so gut als wir, an Unterredungen über wissenschaftliche Gegenstände Vergnügen gefunden haben.

Nun müssen wir auch anzeigen, warum wir diese ganze Sage der Vorwelt hier angezogen haben,

haben, damit wir das Folgende mit dem Vorhergehenden verbinden.

Als nämlich der Zeitraum aller jener Dinge vollendet war, und eine große Umkehr des Weltsystems erfolgen sollte: — nachdem alles was sich aus der Erde entwickeln sollte, erschöpft war, alle und jede Seelen ihre sämtlichen Generationen durchgegangen waren, und jede derselben so viele Saamenkeime in den Schoß der Erde geworfen hatte, als ihr bestimmt waren: — so stand der Regierer aller Dinge vom Ruder des Weltalls ab, und zog sich in seine Höhle oder Verborgenheit zurük 4).

Sonach erfuhr denn die Welt durch die Macht des Schiksals und ihres eigenen innern Triebes eine große Revolution. Alle Untergottheiten, welche als Gehülfen des Allerhöchsten die einzelnen Theile der Welt bis dahin regiert hatten, verließen, da sie sahen, was geschehen sollte, gleichfalls die ihrer Aufsicht anvertrauten Theile der Welt:

Die

4) Daher die alte vielverbreitete Sage des Umgangs der ursprünglichen Menschen mit den Göttern und höhern Wesen, und daß die ältesten Menschen der Gottheit viel näher und weiser gewesen, als die spätern. Man siehet aus dem öftern Gebrauch, den Plato von dieser Fabel macht, daß er selbst von ihrer Wahrheit fast überzeugt gewesen seyn muß.

Die Welt selbst aber fuhr in sich zusammen und wurde umgekehrt; ihr Lauf nahm eine ganz entgegengesezte Richtung des Anfangs und Ziels. Dabei erfolgten zuerst die gewaltigsten Erschütterungen ihres Innern und ganze neue Niederlagen von Menschen und Thieren wurden dadurch bewirkt.

Da aber nach geraumer Zeit jene heftigen Erschütterungen und tobende Bewegungen nachgelassen hatten, und es wieder ruhig geworden war; so nahm die Welt ihren eigenen gewohnten Lauf, und fing an, sich selbst und was sie in sich hält, aus eigener Kraft und Vorsorge zu regieren, indem sie die Kunst ihres Schöpfers und Vaters, nach dem ihr mitgetheilten Eindruk, so weit sie es vermochte, nachahmte.

In den ersten Zeiten that sie dieses auf eine viel vollkommnere Weise, als nachher, da sie mit der Zeit immer mehr und mehr abwich und gleichsam blödsinniger wurde. Hieran ist hauptsächlich die besondere Zusammengesezthelt ihrer körperlichen Natur Schuld, wonach sie noch vieles von dem, was sie ehemals war, in sich hält. Denn man muß wissen, daß die Welt, ehe sie ihre jezige schöne Einrichtung erhielt, voller Unordnung und Regellosigkeit war. Alle Schönheiten nämlich, die sie jezt befaßt, kommen von ihrem Baumeister; dahingegen alle heftige und gefährliche Naturbegebenheiten eine Folge ihrer vormaligen Beschaffenheit und innern Zustandes sind,

der-

dergleichen sie noch immer in sich hält, und auch den lebendigen Wesen mit einflößet.

Wenn nämlich die Welt mit Gott, so lange sie von ihm regiert wird, ihre Lebendigen ernährt, so erzeügt sie nur wenig Uebel und dagegen viele und große Güter: so bald sie aber von Gott verlassen ist und ihrem eigenen Triebe folgen muß, gehet zwar anfangs alles noch recht gut; allein mit der Zeit vergißt sie immer mehr und mehr die Kunst ihres Schöpfers, so daß die alte Unordnung und Disharmonie wieder überhand nimt, bis endlich alle ihre Kraft verblühet, und, indem sie nur noch wenig Gutes mehr hervorbringt und dagegen desto mehr Uebel, wegen der Bösartigkeit dessen was den Grundstoff ihrer Mischung ausmacht, alsdann Gefahr läuft, selbst unterzugehen mit allem, was sie in sich hält.

Alsdann aber, wenn eben der Gott, der diese Welt so schön gebauet hat, siehet, in welcher Gefahr sie ist, nimt er sich ihrer von neuen an, damit sie nicht durch ihre großen Empörungen und Verwirrungen ganz und gar zertrümmert in die unsäglichste Regellosigkeit zurüksinke, und besteigt abermals das Ruder derselben, und bringt, vermittelst seiner eigenen vorigen Bewegung, die kranken und aufgelößten Theile derselben wieder zurechte, und schmükt sie mit neuer Kraft aus: und indem er alles berichtigt, macht er die Welt selbst unsterblich, und sezt sie in den

Stand,

Stand, nicht wieder zu veralten. Und dies hat man das Ende aller Dinge genannt *).

Mehr als dies brauchen wir nicht von jener alten Sage zur Erklärung des königlichen Charakters.

Denn nachdem die Welt durch eine große Umkehr zu werden angefangen hatte, was sie jezt ist, hielten die Lebensalter der damaligen Menschen und Thiere einen plözlichen Stillstand, und sie erfuhren ganz neue entgegengesezte Veränderungen. Diejenigen lebenden Geschöpfe, welche ihrer Kleinheit wegen dem Hinschwinden nahe waren, wuchsen auf; andere mit grauem Haar, die aus der Erde noch nicht lange zum Vorschein gekommen waren, kehrten sterbend wieder zur Erde zurük. So verwandelte und verkehrte sich alles Andere nach Art und Folge der Revolution des Ganzen: Empfängnisse, Geburten und Erwäh-

*) Diese ganze Fabel oder vom Plato sogenannte alte Sage wird insbesondere denen sehr merkwürdig scheinen, die in den neuesten Zeiten in der Theologie, Philosophie und Physik ähnliche Hypothesen über Welt- und Menschenrevolutionen versucht haben. Sie bleibt an sich immer ein denkwürdiges Fragment der alten Tradition, wodurch manches andere dieser Art mit erläutert werden kann. Es wäre der Mühe nicht unwerth, alle ähnliche Fragmente der besten alten Schriftsteller mehrerer Völker hierüber zu sammeln und zu vergleichen.

nährungen erfolgten nunmehro bei allen nach Maaßgabe der natürlichen Nothwendigkeit.

Denn nunmehro konnten keine lebendige Geschöpfe durch zusammenwirkende Ursachen in der Erde selbst mehr gebildet werden; sondern, wie die Welt im Ganzen nun die Bestimmung erhalten hatte, sich selbst in ihrem Lauf und Gange zu regieren, so mußten auch ihre Theile, durch sich selbst, so weit sie es vermochten, erzeugen, gebähren und ernähren, nach der Aehnlichkeit des Einzelnen mit dem Ganzen.

Wir sind nun bereits auf dem Punkte, wohin unsere ganze Rede abzielte.

Freilich könnten wir noch vieles von den Verwandlungen der übrigen Thiere sagen, und ausführlich zeigen, woraus jede derselben entstanden, und durch welche Ursachen sie bewirkt worden: aber wir können uns mit dem begnügen, was die Menschen betrifft, weil es nicht so weitläuftig und mehr zum Zwecke dienend ist.

Dieses bestehet nun im folgenden.

Nachdem die Menschen der unmittelbaren Obhut und Aufsicht des Gottes, der sie als Herr und Hirt geleitet hatte, entzogen, und viele von Natur heftige Thiere ganz grimmig und wüthend geworden waren; so wurden sie ganz wehr- und hülflos von denselben zerrissen, weil sie noch eben so kunst- und waffenlos zu ihrer Vertheidigung

waren,

waren, wie in den vorhergehenden Zeiten, da sie dergleichen nicht brauchten, da es noch keine grimmige Thiere gab, und ihnen alles von selbst zuwuchs. Jezt aber, da die Erde so freigebig nicht mehr war, sie selbst aber noch außer Stande, sich auf eine künstliche Weise ihren Unterhalt zu verschaffen, weil sie in den vorigen Zeiten gar nicht genöthigt waren, solche Künste zu erfinden: so mußten sie aller dieser Umstände wegen in die größten Verlegenheiten und Bedrängnisse kommen.

Dieses machte nun, daß sie eines nothwendigen Unterrichts und einer fremden Anweisung bedurften, um dasjenige zu lernen, was man ehemalige Geschenke der Götter an die Menschen nennt: den Gebrauch des Feuers vom Prometheus, die Künste im Feuer zu arbeiten vom Vulkan und seiner Gehülfin; und das Säen und Pflanzen von andern Gottheiten, so wie denn überhaupt alle nothwendige Bedürfnisse des menschlichen Lebens keinen andern als diesen Ursprung unter den Menschen haben.

Denn nachdem sie, wie wir eben gesagt haben, die unmittelbare Aufsicht und Vorsorge der Götter nicht mehr genossen, und sie selbst für sich und das was sie zum Leben gebrauchten, sorgen mußten, wie die ganze Welt für ihre Fortdauer: so fingen sie an, die Welt im Großen nachzuahmen, und machten es, wie diese, so lange ihre Zeiträume währen. Aus diesem Verhältnisse des

Einzelnen zum Ganzen ist daher begreiflich, warum wir nicht zu allen Zeiten auf einerlei Weise, sondern bald auf diese, bald auf jene Art leben und gebohren werden.

Hiemit soll die Erzählung oder Fabel ein Ende haben.

Indessen wird das, was wir davon bisher beigebracht haben, uns sehr zu statten kommen, um einzusehen, wie sehr wir bei unserer obigen Erklärung des königlichen und politischen Mannes gefehlt haben.

Der junge Sokr. In wie fern meinst du denn, daß wir gefehlt hätten, und wie groß ist der Fehler?

Der Fremd. Wir haben auf eine zwiefache Weise gefehlt: doch ist der eine Verstoß nicht so groß, als der andere, welcher viel mehr auf sich hat.

Der junge Sokr. Erkläre dich näher!

Der Fremd. Unsere Frage ging eigentlich auf den Charakter des Königs und politischen Mannes nach Maaßgabe der gegenwärtigen Weltverfassung: wir aber haben ihn nicht nach der jezigen, sondern nach dem vorhergehenden entgegen gesezten Umlaufe der Welt angegeben, indem wir ihn einen Hirten der Menschenheerde nannten, dergleichen es jezt nicht mehr so wie damals geben kann; der damalige war aber kein Sterblicher, son-

sondern ein Gott. Indem wir also den König zu einem Gotte gemacht haben, so sind wir dadurch zugleich sehr weit vom wahren Verhältnisse der Dinge abgewichen. Dies ist der große Fehler.

Wenn wir ihn dagegen auf der andern Seite für den Regenten des ganzen Staats erklärt haben, ohne zugleich die Art und Weise anzugeben, wie er es ist; so ist das, was wir überhaupt darin angenommen haben, zwar wahr, aber es ist damit weder alles gesagt, noch das Gesagte deutlich bestimmt. Dies ist also der kleinere Verstoß, der nicht so viel auf sich hat, als jener.

Der junge Sokr. Du hast Recht!

Der Fremd. Wir dürfen daher nicht eher glauben, den Charakter des politischen Mannes vollkommen angegeben zu haben, als bis wir zuvor die Art und Weise der Regierung des Staats genau bestimmt haben.

Der junge Sokr. Ganz recht!

Der Fremd. Eben deswegen haben wir ja auch die Fabel zu Hülfe genommen, damit sich, in Absicht auf die Ernährung der menschlichen Heerde, zeigte, nicht so wohl, was für Menschen alle dieses Geschäft dem Könige streitig machen können; sondern in wie fern derselbe, nach Maaßgabe anderer Hirten, vor allen übrigen Menschen den Namen eines Hirten verdient, der

für die Ernährung der menschlichen Heerde sorgt. Dies war es eigentlich, warum wir obige Fabel anwandten, weil wir glaubten, den wahren Charakter des Königs dadurch in ein deutlicheres Licht zu stellen.

Der junge Sokr. Ganz recht!

Der Fremd. Allein ich glaube, Sokrates, das Bild des göttlichen Hirten ist viel zu groß, als daß man es auf den König anwenden könnte, und glaube dagegen, daß die jezigen Staatsmänner und Könige mehr Aehnlichkeit haben mit denen, die regiert werden, als die selbst regieren, von welcher Seite man sie auch betrachte, es sey nach dem Maaß und Gebrauch ihrer natürlichen Kräfte, oder nach dem Unterricht, welchen sie genießen und nach ihrer ganzen Pflege und Erziehung.

Der junge Sokr. Das hat wohl seine völlige Richtigkeit!

Der Fremd. Wir dürfen daher nicht so wohl mehr untersuchen, ob sie vorhin mehr oder weniger waren, auf die jezige oder vorige Weise gebohren wurden.

Der junge Sokr. Freilich nicht!

Der Fremd. Sondern wir müssen auf folgende Weise auf das Vorige zurük und dadurch Unserm Zwecke näher zu kommen suchen.

Wir

Wir erklärten vorhin die selbstbefehlende Kunst, welche die Obhut und Versorgung lebender Geschöpfe zum Gegenstande hat, aber nicht im Einzelnen, sondern in ganzen Heerden, so gerade zu für die Ernährungskunst der Heerden.

Du erinnerst dich dessen doch noch?

Der junge Sokr. O ja!

Der Fremd. Eben hierin haben wir gefehlt?

Denn wir haben damit den Charakter des politischen Mannes weder getroffen, noch benannt, sondern die wahre Benennung desselben noch verfehlt.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremd. Von allen übrigen Hirten läßt sich sagen, daß jeder seine Heerde weidet oder nährt, vom Politiker aber nicht: diesem haben wir also einen Namen gegeben, der nicht für ihn paßt, da wir ihm doch einen solchen geben sollten, der das ausdrükte, was er mit andern gemein hat.

Der junge Sokr. Das sollten wir freilich, wenn es anders einen solchen giebt.

Der Fremd. Den gab es allerdings, wenn wir nur auf das hätten sehen wollen, was derselbe mit allen andern gemein hat, nämlich zu warten oder Vorsorge zu beweisen, nur mußten

wir diese Wartung oder Vorsorge nicht in Ernährung oder sonst in einem besondern Geschäfte sezen. Sonst gab es mehrere allgemeine Benennungen, unter denen wir eine wählen konnnten, z. B. Heerdeführungs-, Wartungs-, Versorgungskunst, um so wohl den Charakter des politischen Mannes, als aller andern Hirten überhaupt darin zusammen zu fassen, zumal der Gang unserer Untersuchung uns darauf führte, dieses zu thun.

Der junge Sokr. Ganz richtig!

Allein wie fiele denn hienach die Eintheilung aus?

Der Fremd. Auf eben die Weise, wie im Vorhergehenden.

Wie wir nämlich oben die Ernährungskunst der Heerde in die beiden Arten eintheilten, die entweder wandelnde oder fliegende Thiere zum Gegenstande haben, und sie darauf noch näher auf solche, die sich nicht mit andern vermischen und auf hornlose bestimmten: eben so konnten wir, nach dem Verhältniß der Aehnlichkeit, auch die Heerdeführungskunst in die jezige und ehemalige unter der goldnen Regierung des Kronus eintheilen.

Der junge Sokr. Das scheint wohl!

Aber nun möchte ich wissen, was daraus weiter folgt.

Der

Der Fremd. Offenbar dieses, daß wenn wir einmal die Benennung Heerdeleitungskunst angenommen hatten, Niemand mehr auftreten und gegen uns behaupten konnte, in dem königlichen Geschäft liege überhaupt nichts von Vorsorge, so wie vorhin gleichfalls, und zwar mit Recht, behauptet wurde, daß es gar keine Kunst unter uns gebe, die den Namen der Nährung verdiene; und wenn es ja eine solche gäbe, dieselbe vielen andern Menschen weit eher, als irgend einem der Könige beigelegt werden könne.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Dahingegen keine andere Kunst so sehr von sich behaupten kann, daß sie auf eine milde Weise für das Ganze einer menschlichen Gemeinsamkeit oder Gesellschaft Aufsicht und Vorsorge beweise und alle Menschen zugleich regiere, als eben die königliche.

Der junge Sokr. Du redest nach der Wahrheit!

Der Fremd. Merken wir ferner auch wohl, Sokrates, daß wir noch am Ende einen großen Fehler gemacht haben?

Der junge Sokr. Welchen denn?

Der Fremd. Diesen, daß wenn wir gleich allerdings Recht hatten, eine Ernährungskunst anzuerkennen, deren Gegenstand eine Heerde zweifüßiger Thiere ist, wir doch nicht befugt waren,

sogleich die königliche oder politische Kunst herbei zu ziehen, als wenn diese dadurch nun schon völlig bestimmt und erklärt wäre.

Der junge Sokr. Und warum das nicht?

Der Fremd. Erstlich mußten wir für das was wir sagen wollten, einen veränderten Namen wählen, und unsern Begriff mehr an die Benennung der Obhut oder Vorsorge als der Ernährung knüpfen: und zweitens mußten wir diese Kunst der Obhut oder Vorsorge in ihre verschiedene Arten zertheilen; denn sie leidet mehrere Zertheilungen, welche sehr beträchtlich sind.

Der junge Sokr. Welche denn?

Der Fremd. Erstlich die Eintheilung in den göttlichen Hirten und menschlichen Obwalter.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Eben so nothwendig war es ferner, diese Kunst der menschlichen Obwaltung gleichfalls zwiefach zu theilen.

Der junge Sokr. Wie denn?

Der Fremd. Sie geschiehet entweder mit Zwang, oder sie hat es mit Freiwilligen zu thun.

Der junge Sokr. Und was denn?

Der Fremd. Weil wir diesen wichtigen Unterschied zuvor nicht bedacht, so haben wir auch den einfältigen Streich gemacht, den König und

Tyrannen in Eins zu werfen, die doch beide gar sehr von einander abstehen, so wohl an sich selbst, als in Absicht ihrer Regierungsart.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Um also diesen Fehler wieder gut zu machen, so müssen wir, wie gesagt, die menschliche Obwaltungskunst in die beiden Arten eintheilen, wovon die eine mit Zwang herrscht, die andere Freiwillige regiert.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Jene nennen wir die tyrannische, diese aber die freiwillige oder zugestandene, welche wir als Leitungskunst einer Heerde freiwilliger zweifüßiger Geschöpfe auch die politische Kunst nennen können.

Wer nun diese Kunst und Vorsorge zu beweisen vermag, von dem kann man sagen, daß er ein wahrhafter König und politischer Mann sey.

Der junge Sokr. So hätten wir ja nun wohl vollkommen gezeigt, lieber Gast, worin der Charakter der Staatsweisen besteht, und was zu demselben alles gehört.

Der Fremd. Dann könnten wir uns freuen, Sokrates. Es kommt hier aber nicht blos darauf an, daß dir dieses so scheint, sondern auch ich müßte deiner Meinung seyn können, welches ich aber nicht kann.

Denn

Denn so viel ich sehe, haben wir noch kein vollständiges Bild vom Könige entworfen: vielmehr gehet es uns eben so, wie den Bildhauern, die zuweilen eben deswegen, weil sie aus einer unzeitigen Eilfertigkeit ihren Kunstwerken mehrere und größere Zuthaten geben, als sie sollten, viel langsamer fertig werden. Dies ist auch unser Fall!

Um den Fehler unserer obigen Erklärung geschwind, und mit einer in die Augen fallenden Größe klar zu machen, haben wir es für schiklich gehalten, große Beispiele zur Vergleichung des königlichen Charakters zu wählen, und deshalb eine außerordentlich weitläuftige Erzählung aus der Vorwelt herbei gezogen, von der wir also einen ungebührlich großen Theil anzuwenden genöthigt worden sind, um, unserer Meinung nach, wenigstens so viel zu haben, als zu unserem Vorhaben nothwendig schien. Wir haben uns aber eben dadurch das Geschäft der Erklärung und des Erweises so weitläuftig gemacht, daß wir der Fabel nicht eher ein Ziel gesezt haben. In der That, wenn wir das, was wir durch unsere bisherige Untersuchung heraus gebracht haben, mit dem Thierbilde eines Mahlers vergleichen, so haben wir bis jezt nur noch den bloßen äußern Umriß vollendet, aber das Bild selbst noch nicht nach seinen verschiedenen Farben und Mischungen so ausgemahlt, daß es klar und deutlich genug wäre. Und darauf sollte man bei philosophischen

Be-

Beschreibungen und Erklärungen, wenn man anders mit Menschen zu thun hat, die dergleichen fassen können, viel mehr sehen, als bei sinnlichen Darstellungen der Mahlerei und jeder andern ausübenden Kunst: denn diese leztern gehören nur für solche, die jene nicht begreifen können.

Der junge Sokr. Ich gebe dir hierin vollkommen Recht. Erkläre mir aber näher, in wie fern du glaubst, daß wir noch zu wenig geleistet haben.

Der Fremd. Es ist überhaupt schwer, unvergleichlicher Mann, große und schwere Sachen ohne Beispiele gehörig ins Licht zu sezen. Wenn gleich jeder von uns bereits alles zu wissen glaubt, so ist es doch nur noch ein Traumgesicht und kein wahres: in Vergleichung mit diesem sind wir noch in völliger Unwissenheit.

Der junge Sokr. Wie verstehst du das?

Der Fremd. Auf eine gar sonderbare Weise haben wir jezt einen Punkt berührt, der uns zeigen kann, wie es unserer Seele in Absicht auf Wissenschaft gehet.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremd. Das was wir als Beispiel zur Erklärung gebraucht haben, guter Mann, bedarf wieder eines Beispiels zu seiner Erklärung.

Der junge Sokr. Nun so sage mir alles, was zu sagen ist, ohne meinetwegen besorgt zu seyn.

Der Fremd. Das muß ich wohl, wenn du bereit bist, mir ganz zu folgen.

Du weißt doch, wie es den Kindern geht, wenn sie eben so weit sind, etwas buchstabiren und die ersten Silben aussprechen zu können.

Der junge Sokr. Wie denn?

Der Fremd. Daß sie in den einfachsten und leichtesten Silben jeden Buchstab hinlänglich verstehen und im Stande sind, ihn richtig auszusprechen.

Der junge Sokr. Freilich!

Der Fremd. Eben diese Buchstaben aber machen ihnen nicht wenig zu schaffen, wenn sie in Worten vorkommen, die ihnen noch fremd sind: dann machen sie sich unrichtige Vorstellungen davon und sprechen falsch aus.

Der junge Sokr. Das lehrt die Erfahrung!

Der Fremd. Kann man sie indessen nicht auf die Weise am besten und leichtesten dazu bringen, die wahre Aussprache und Anwendung der Buchstaben auch in den Wörtern oder Silben zu treffen, an die sie noch nicht gewöhnt sind?

Der junge Sokr. Auf welche?

Der Fremd. Daß man sie zuerst wieder auf das zurük führt, was sie schon gut können, und alsdann das Bekannte neben das Unbekannte sezt, um sie durch diese Vergleichung auf das Aehnliche und Einerlei in beiderlei Zusammenfügungen aufmerksam zu machen, so lange bis man ihnen durch eine vollständige Anwendung dessen, was sie schon wußten, auf alles das, was ihnen noch fremd war, alles deutlich gemacht hat, und sie an der Uebereinstimmung des Einen mit dem Andern nicht mehr zweifeln. Ist dieses geschehen, so wird es ihnen leicht seyn, zufolge jener Beispiele alle und jede Buchstaben in allen Silben gehörig zu unterscheiden und richtig zu treffen.

Der junge Sokr. Vollkommen!

Der Fremd. Nun haben wir doch so viel begriffen, daß die Kraft des Beispiels alsdann eintritt, wenn dasselbe in zwei Dingen gleich richtig befunden wird und auf beides angewandt doch nur Eine wahre Idee gewährt.

Der junge Sokr. Das scheint!

Der Fremd. Hätte man wohl Ursache sich zu wundern, wenn es unserer Seele in Absicht auf die Elemente aller Dinge, die gleichsam die Buchstaben des großen Buchs der Natur sind, eben so ginge, daß sie dieselben zuweilen und in gewissen Zusammensezungen ganz richtig träfe, zuweilen aber auch und in andern Fällen schwankte,

wenn

wenn sie auf das All der Dinge dieselbe Anwendung machen soll? und daß ihre wahren Vorstellungen, die ihr bei gewissen kleinern Angaben ganz geläufig sind, verschwinden, und sie sich in völliger Unwissenheit befindet, so bald es darauf ankommt, bei größern Gegenständen und schwerern Silben des Buches der Natur denselben Gebrauch davon zu machen, den sie in jenen Fällen ganz gut machen konnte?

Der junge Sokr. Das wäre gar kein Wunder.

Der Fremd. Wie wäre es nämlich möglich, lieber Freund, daß jemand, der von einer falschen Meinung ausgeht, auch nur im mindesten die Wahrheit treffen und zur wahren Einsicht gelangen sollte?

Der junge Sokr. Wohl auf keine Weise!

Der Fremd. Wenn diesem also ist, so würden wir beide, glaub' ich, nicht unrecht thun, wenn wir zuerst die Natur des großen Beispiels nach einem kleinern stükweise durchgingen und einzusehen trachteten; und darauf wieder zum Bilde des Königs, als dem Größten in dieser Art, übergingen, und nach Maaßgabe der Idee, welche uns die kleinern darreichen, vermittelst eines Beispiels die obwaltende Kunst der Staatsmänner nach der Kunst zu erklären suchten, um auf die Weise statt eines Traumgesichts ein wahres zu erhalten.

Der

Der junge Sokr. Das wäre der rechte Weg.

Der Fremd. So müssen wir denn das oben Gesagte von neuem wieder vornehmen.

Es wurde daselbst erkannt, daß da sehr viele Arten von Menschen der königlichen das Geschäft der Vorsorge des Staats streitig machten, man alle diese aus dem Wege räumen müsse, damit der königliche Mensch allein stehen bliebe. Und hiezu glaubten wir eines Beispiels benöthigt zu seyn.

Der junge Sokr. Ja sehr!

Der Fremd. Welches geringe Beispiel wählte man nun, als ein Bild der politischen Kunst, um dadurch auf das zu kommen, was wir suchen?

Beim Zeus! Sokrates, was meinst du, wenn wir die Weberkunst hiezu gebrauchten, im Fall kein anderes bei der Hand ist? Ich meine aber nicht die Weberkunst in ihrem ganzen Umfange, sondern ich wollte mich lieber blos auf die Wollenweberei einschränken, weil diese, als ein Theil vom Ganzen, vielleicht hinreichend seyn wird, um uns zu lehren, was wir gerne wissen wollen.

Der junge Sokr. Nun ja!

Der Fremd. Wie wir nun im Vorhergehenden Stük vor Stük abgesondert, und jeden Theil vom andern unterschieden haben, warum thaten

wir eben dieses nicht so gleich auch bei der Weberkunst, und gingen, so gut wir konnten, geschwind alle Theile durch, um denjenigen auszuheben, der zu unserem Vorhaben dient?

Der junge Sokr. Wie meinst du?

Der Fremd. Die Ausführung selbst wird dir die beste Antwort seyn, und diese will ich hiemit geben.

Der junge Sokr. Das wünsche ich eben.

Der Fremd. Alles was wir betreiben und besizen, ist theils von der Art, daß wir es thun, um Beschäftigung zu haben, theils um uns gewisse Sicherungsmittel zu verschaffen, die uns gegen Uebel bewahren.

Diese Sicherungsmittel sind theils Heil- und Lebensmittel, so wohl göttliche als menschliche, theils Schuzwehren, oder Abhaltungsmittel.

Unter den Schuzwehren dienen einige zu kriegerischen Waffen, andere zu Verschanzungen oder Verwarungen.

Diese leztern sind entweder Vorhänge oder Versicherungen gegen Kälte und Hize.

Diese leztern entweder feste Decken und Obdache oder Bekleidungen.

Diese leztern entweder Unterzüge oder Umhüllungen.

Diese

Diese leztern entweder einfach oder zusammengesezt.

Diese leztern entweder durch Stiche oder ohne Stiche zusammengefügt.

Diese leztern entweder von Garn und Fasern aus dem Gewächsreiche oder aus Haaren und Wolle.

Diese leztern entweder durch Wasser und Erde zusammengeleimt, oder durch sich selbst zusammen gefügt und in einander gewirkt.

Diesen Verwahrungsmitteln und Bedeckungen nun, welche vermöge der Zusammenwebung derselben Dinge verfertigt werden, haben wir den Namen der Kleider gegeben; und die Kunst, welche für die Zubereitung der Kleider sorgt, können wir eben so die Kleiderbereitende nennen, wie wir oben die Kunst, welche für den Staat sorgt, die staatsverwaltende oder politische genannt haben, beides nach der Sache, die den Gegenstand der einen wie der andern Kunst ausmacht. Jene können wir auch die Tuchwebende nennen, weil sie grösstentheils auf Verfertigungen gewisser Zeuge zur Kleidung abzwekt, und sie ist von der vorhin genannten Kleiderbereitenden dem bloßen Namen nach verschieden, wie oben die königliche von der politischen Kunst.

Der junge Sokr. Vollkommen wahr!

Der Fremd. Nun können wir annehmen, daß jemand nach dieser Beschreibung der Kleiderwebenden Kunst vielleicht eben so denken wird, wie wir oben thaten, daß nun alles Nöthige gesagt sey, blos deswegen, weil er nicht begreift, daß sie noch nicht von den Künsten angrenzender Arbeiter geschieden ist, obgleich abgesondert von vielen andern mit ihr verwandten Künsten.

Der junge Sokr. Von welchen mit ihr verwandten?

Der Fremd. Du hast, wie es scheint, das vorhin Gesagte noch nicht ganz inne. Wir wollen also noch einmal darauf kommen, und zwar mit dem lezten anfangen.

Was die Verwandtschaft dieser Kunst mit andern betrifft, wenn du sie begreifst, so haben wir diese dadurch zuerst bemerklich gemacht, daß wir die Deckenverfertigende Kunst von der bekleidenden und unterziehenden abgesondert haben.

Der junge Sokr. Das begreife ich.

Der Fremd. Eben so haben wir abgesondert die Kunstarbeit derer, welche aus Leinfäden, Schnuren und Bast, und überhaupt aus gewissen Strängen, die aus dem Gewächsreiche hergenommen werden, allerlei verfertigen; auch derer, welche aus Haaren flechten, und derer, die durch gebohrte Löcher und Nadelstiche zusammenfügen, welches meistens der Schusterkunst eigen ist.

Der junge Sokr. Ganz recht!

Der Fremd. Auch die Kunst, aus einfachen, ungewirkten oder dichten Stücken, nämlich Thierhäuten, Oberdecken zu verfertigen; die Kunst, Obdache zu bereiten, und andere Bedeckungen, so viel man deren in der Baukunst und in andern Künsten gebraucht, besonders um das Wasser abzuhalten; die Kunstarbeiten aller derer, welche geflochtenes Zaunwerk machen, um gewaltthätige Angriffe abzuhalten, oder auch Schuzwände verfertigen, oder Thüren einhängen und befestigen, welches der Schlösserkunst eigen ist. Nicht weniger haben wir die Wehr- und Waffenbereitung, als einen Theil der sehr weitläuftigen und mannichfaltigen Kunst Schuzwehren zu verfertigen, abgesondert; und gleich anfangs die ganze Kunst, heilsame Arzeneien und Lebensmittel zu mischen und zu kochen.

Dagegen haben wir eine Kunst zurükbehalten, welche uns diejenige zu seyn schien, die wir untersuchen wollten, nämlich die Kunst, Wolldecken oder Tücher gegen Kälte und Rauhigkeiten böser Witterungen zu verfertigen, und diese nannten wir die Wollweberei oder die Kunst des Tuchwirkens.

Der junge Sokr. Das schien auch so.

Der Fremd. Allein, mein Sohn, damit haben wir noch keine vollständige Beschreibung der zu untersuchenden Kunst gegeben. Denn die er-

sten Arbeiten, die die Verfertigung der Kleider zum Zwek haben, scheinen ganz das Gegentheil vom Tuchwirken zu seyn.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremd. Das Tuchwirken ist doch eine Art von Zusammenfügung?

Der junge Sokr. Das ist sie!

Der Fremd. Jene hingegen lösen und trennen das Zusammengefügte und Ineinandergeschlungene.

Der junge Sokr. Wessen Arbeit ist das?

Der Fremd. Des Wolleleſers und Kämmers. Sollen wir etwa das Kämmen Wirken und den Wollekämmer Tuchwirker nennen?

Der junge Sokr. Nichts weniger!

Der Fremd. Eben so seltsam und falsch würde es seyn, wenn man die Kunst, Garn zu spinnen, woraus Scheerungen und Einschlag genommen werden, selbst ein Tuchwirken nennen wollte.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Und da die Walker und Kleiderausbesserer auch für die Bereitung der Kleider sorgen, sollen wir ihre beiden Künste auch Tuchwebende nennen?

Der junge Sokr. Keinesweges!

Der Fremd. Diese haben also auch ihren Theil an der Besorgung oder Verfertigung der Kleider, und können gegen die Tuchweber behaupten, daß diese es nicht allein sind, durch deren Arbeit Kleider zu Stande kommen: ob sie ihnen gleich einräumen, daß sie das Hauptsächlichste dabei thun, so schreiben sie ihren eigenen Arbeiten doch auch nicht wenig zu.

Der junge Sokr. Das hat seine Richtigkeit.

Der Fremd. Ferner werden diejenigen Künstler, welche die Werkzeuge verfertigen, deren sich die Tuchweber bedienen, sich für Mitgehülfen und Beförderer des Tuchwebens gehalten wissen wollen.

Der junge Sokr. Mit vollem Rechte!

Der Fremd. Werden wir die Kunst des Tuchwebens aus Wolle, die wir als einen Theil der Weberei überhaupt für uns abgesondert haben, schon hinlänglich unterschieden und genau bestimmt haben, wenn wir sie unter allen, die für die Bereitung wollener Kleider arbeiten, die schönste und vorzüglichste nennen? oder würde dieses zwar an sich wahr, aber noch nicht alles seyn, was zur Deutlichkeit und Vollständigkeit gehört, bevor wir nicht auch alle übrigen, die damit in einiger Verbindung stehen, gehörig abgesondert hätten?

Der junge Sokr. Dies wird allerdings nöthig seyn!

Der Fremd. Dies müssen wir also nunmehro thun, damit unsere Untersuchung einen ordentlichen Gang habe.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Zuerst wollen wir also zwei Künste in nähere Erwägung ziehen, die bei Allem, was durch Menschen Fleiß und Arbeit zu Stande kommt, zusammen treffen müssen.

Der junge Sokr. Welche?

Der Fremd. Die eine wirkt als Hülf- und Mittelursache dessen, was zu Stande kommen soll, die andere als wirkliche Ursache.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremd. Alle diejenigen Künstler, welche eine gewisse Kunstarbeit nicht selbst verfertigen, denen aber, welche sie verfertigen, die Werkzeuge bereiten, ohne welche jene gar nicht arbeiten können, nennen wir mitwirkende, die andern aber, welche die Arbeiten selbst zu Stande bringen, eigentlich wirkende.

Der junge Sokr. Das hat Grund.

Der Fremd. Hienach können wir die Kunstverrichtungen aller derer, welche die zum Spinnen und Wollebereiten nöthigen Werkzeuge, als Spindel, Kamm u. s. w. kurz alles was zum voraus nöthig ist, ehe Kleidungsstücke verfertigt werden können, ausarbeiten, insgesammt mithel-

helfende oder mitwirkende nennen; diejenigen aber, durch welche jene verfertigt und geliefert werden, eigentlich wirkende.

Der junge Sokr. Ganz richtig!

Der Fremd. Zu den eigentlich wirkenden lassen sich rechnen alle diejenigen Kunstverrichtungen, welche unter dem allgemeinen Namen der Walkerkunst begriffen werden können, als das Waschen, das Wiederherstellen durch Reinigung und Ausbesserung und alles was zur weitläuftigen Kunst der Schönbereitung und Ausschmückung gehört, welche als ein Theil der Kleiderbereitenden Kunst zu betrachten ist.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Eben so können die Arbeiten des Aussonderns und Nähens und überhaupt alles, was wir als Theile der wirklichen Verfertigung wollener Kleider betrachtet haben, unter dem Namen Einer Kunst, welche man gemeiniglich die in Wolle arbeitende nennt, begriffen werden.

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Diese Wollwirkende Kunst soll nun zwei Abtheilungen haben, wovon jede dieser beiden Abtheilungen zwei Theile hat, welche zwei Künsten zugleich angehören.

Der junge Sokr. In wie fern?

Der Fremd. Das Lesen und Zocken der Wolle, das Auskämmen *) und überhaupt alles, was dazu dient, um das Ineinandergeschlungene aus einander zu ziehen und abzusondern, kann, überhaupt betrachtet, als ein Theil der Wollweberei betrachtet werden, die im Ganzen genommen aus zwei großen Kunstverrichtungen bestehet, der Zusammenfügung und Absonderung.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Zur absondernden Kunst gehört das Lesen und Zocken der Wolle und was eben genannt ist. Denn diese Absonderung oder Zertheilung, es sey der Wolle oder des Garns, welche theils mit dem Kamme, theils mit den Händen geschiehet, hat jenen verschiedenen Namen erhalten, welche eben angegeben worden.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Eben so müssen wir nun auch einen Theil der zusammenfügenden Kunst und zugleich der Wollweberei (in so fern jene in dieser mit

---

*) το της κεκριτικης ἡμισυ. Die ars κεκριτικη ist die Kunst, den Kamm (κεκρις) zu gebrauchen entweder zum Aus- oder Einkämmen (disjungere implicata & rara pectine densare). Dieses nennt Plato die beiden Theile oder Hälften dieser Kunst; und weil er hier blos von der einen Verrichtung derselben, vom Auskämmen, reden will, so sagt er deshalb το της κεκριτικης ἡμισυ, die eine Hälfte der kertistischen Kunst.

mit enthalten ist) betrachten, wobei wir jedoch alles das bei Seite sezen, was darin zugleich von der absondernden Kunst begriffen ist, und uns blos mit der Eintheilung der Wollweberei in die absondernde und zusammenfügende Kunstarbeit begnügen.

Der junge Sokr. Diese Eintheilung soll gelten!

Der Fremd. Was nun den zusammenfügenden Theil dieser zwiefachen Kunstarbeit, der zugleich ein Theil der Wollweberei ist, betrifft, so müssen wir, mein lieber Sokrates, denselben abermals theilen, wenn wir anders zur genauen Erklärung und Bestimmung der Wolltuchmacherei, die wir uns vorgesezt haben, gelangen wollen.

Der junge Sokr. Das müssen wir!

Der Fremd. Ohne Zweifel müssen wir.

Wir wollen sie also theilen in die zwiefache Verrichtung des Umziehens und Drehens und des Ineinanderfügens oder Zusammenwirkens.

Der junge Sokr. Verstehe ich dich auch? Du scheinst das Scheeren und Aufspannen der Kette unter dem Drehen oder Umziehen zu verstehen.

Der Fremd. Nicht nur dieses, sondern auch das Wirken durch den Einschlag. Denn du

glaubst

glaubst doch nicht, daß das Einweben geschehen könne ohne Drehung und Durchziehung?

Der junge Sokr. Gar nicht!

Der Fremd. Theile also auch jede dieser beiden. Vielleicht scheint dir folgende Erklärung und Bestimmung hier so ganz treffend.

Der junge Sokr. Welche?

Der Fremd. Diese!

Das durch die Kunst des Absonderns, Zockens und Bereitens der Wolle in die Länge Gezogene, was dabei noch eine gewisse Breite hat, nennen wir einen Abzug (zum Spinnen fertiger Wolle).

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Wenn hievon nun vermittelst der Spindel dichte Fäden gedrehet werden, so nennen wir dieses Gespinnst Kettengarn; die Kunst aber, solches Garn aufzuziehen, die Scheerungskunst.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Was hingegen von jener Wolle nur leicht gedrehet oder lose gesponnen, und wenn es in die Kette eingeschlagen, und durch den Zuschläger mäßig angezogen wird, noch immer eine gewisse Weichheit behält, nennen wir das Gewirk des Einschlages, und die Kunst selbst mögen wir das Einschlagwirken nennen.

Der

Der junge Sokr. Vollkommen gut!

Der Fremd. Derjenige Theil der Wolltuchweberei, welchen wir uns eigentlich zu erklären vorgenommen hatten, wird nun einem jeden hinlänglich klar seyn. Es war der zusammenfügende Theil der in Wolle wirkenden Kunstarbeit; und wenn hiebei durch Ineinanderwirkung des Einschlages und der Scheerung ein Gewebe entsteht, so nennt man dies ganze Gewebe Wolltuch zur Bekleidung, und die Kunst selbst das Wolltuchwirken.

Der junge Sokr. Vollkommen richtig!

Der Fremd. So weit also gut!

Allein, warum haben wir nicht schon vorhin diese Antwort gegeben und gesagt, die Tuchmacherei sey die Kunst, Einschlag und Scheerung in einander zu wirken, und dagegen einen so weiten Umweg genommen und so viele Erklärungen und Abtheilungen versucht, die doch zu nichts nuzen?

Der junge Sokr. Ich glaube nicht, lieber Gast, daß unter allem was bisher gesagt worden, das Mindeste umsonst gesagt sey.

Der Fremd. Darüber wundre ich mich gar nicht. Vielleicht wirst du, ruhiger Mann, noch in der Folge urtheilen, daß wir in diesen Fehler gefallen sind, im Fall er noch öfter vorkommen sollte,

sollte, worüber wir uns eben so wenig wundern dürfen.

Höre indessen, was wir zur Erklärung und nähern Beurtheilung aller solcher Fehler überhaupt anmerken wollen.

Der junge Sokr. Ich höre.

Der Fremd. Zuerst wollen wir sehen, worin der entgegengesezte Fehler so wohl des Zuviel als des Zuwenig im Vortrage bestehe, damit wir desto besser im Stande sind, bei solchen Unterredungen das wahre Maaß, wo es beobachtet wird, eben so wohl zu loben, als ungebührliche Ausschweifungen nach Verdienst zu tadeln.

Der junge Sokr. Das wird nöthig seyn.

Der Fremd. Zu diesem Zwek, glaub' ich, thun wir am besten, wenn wir von diesen Sachen selbst reden.

Der junge Sokr. Wovon?

Der Fremd. Von Länge und Kürze und überhaupt von dem, was man das Zuviel oder Zuwenig nennt.

Denn in allen diesen Dingen bedarf es eines gewissen Maaßes, und einer messenden Kunst.

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der

Der Fremd. Diese Kunst wollen wir nun in zwei Theile theilen, welches zu unserm Vorhaben nöthig ist.

Der junge Sokr. Nenne diese Theile.

Der Fremd. Es sind diese: Der eine betrifft die gegenseitige Beziehung der Größe und Kleinheit, oder das Verhältnißmäßige der Einen zur Andern; und der andere dasjenige selbst, was nothwendig ist, so bald Etwas wirklich entstehen soll, wie es seyn muß.

Der junge Sokr. Erkläre dich deutlicher.

Der Fremd. Scheint es dir, was die Natur der Größe selbst betrifft, nicht auch, daß man ein Größeres nur in Rükſicht auf ein Kleineres, und in keinem andern Verstande, größer nennen dürfe, und umgekehrt, ein Kleineres nur in Beziehung auf ein Größeres kleiner, und in keinem andern Verstande?

Der junge Sokr. O ja!

Der Fremd. Wie nun? wenn Etwas das wahre Maaß der Natur überschreitet, und Etwas auf die Weise überschritten wird, es sey im Reden oder Handeln, werden wir denn nicht auch sagen können, daß dies gerade das sey, wodurch böse und gute Menschen sich von einander unterscheiden?

Der junge Sokr. Das scheint.

Der Fremd. Wir werden also zwei Dinge zum Grunde sezen müssen, wodurch das Große und Kleine zur Wirklichkeit kommt und als solches beurtheilt oder anerkannt wird, und nicht blos Eins, wie wir vorhin thaten, da wir die Verhältnißmäßigkeit oder Beziehung des Einen zum Andern annahmen; sondern vielmehr zweie, wie eben gesagt worden: das Eine liegt in dem gegenseitigen Verhältniß, und das Andere beruhet auf dem wahren Maaße.

Willst du auch wissen, warum?

Der junge Sokr. Gern!

Der Fremd. Wenn jemand die Natur des Größern blos auf das Kleinere, und sonst auf weiter nichts, beziehet, so wird damit noch kein Verhältniß zum wahren Maaße bestimmt.

Meinst du nicht auch?

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremd. Nach dieser Angabe unterscheiden wir, nicht wahr? so wohl die Künste selbst, als ihre sämmtlichen Werke. Oder sollen wir etwa die Staatskunst, deren Untersuchung uns gegenwärtig beschäftigt, und die vorhin erklärte Tuchmacherei für nichts erklären? Denn alle diese und dergleichen Künste vermeiden in ihren Arbeiten das Zuviel und Zuwenig in Beziehung auf das wahre Maaß, nicht als wäre es ein Unding, sondern als etwas Wirkliches, obgleich in der

wirk-

wirklichen Anwendung der Kunst schwer zu vermeidendes: und indem sie auf diese Weise das wahre Maaß befolgen und erreichen, geben sie ihren Werken alles Gute und Schöne, was sie haben.

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Wollten wir daher die Staatskunst ganz aus den Augen sezen, so würden wir nachmals bei der Untersuchung der königlichen Wissenschaft zu gar keiner Gewißheit und Entscheidung kommen.

Der junge Sokr. Freilich nicht!

Der Fremd. Wie wir nun in unserer Untersuchung des Charakters des Sophisten beiläufig erwiesen haben, daß das nicht Wirkliche sey, da wir einmal nicht anders konnten, wenn wir nicht ganz stehen bleiben wollten: wird es eben so auch jezt nöthig seyn, zu erweisen, daß das Zuviel und Zuwenig unter die meßbaren Dinge gehöre, nicht blos in Rükficht auf das gegenseitige Verhältniß des Einen zum Andern; sondern auch in Absicht auf die Entstehung des wahren Maaßes in der Ausübung?

Denn ohne dieses anzunehmen, halte ich es für unmöglich, daß irgend einer jemals ein Staatsweiser oder sonst ein practischer Künstler werden, und sich als einen solchen unwiderleglich beweisen könne.

Der junge Sokr. So werden wir denn diesen Beweis vor allen Dingen führen müssen.

Der Fremd. Er ist aber viel weitläuftiger, Sokrates, als jener im Sophisten, obgleich auch der nicht wenig Mühe machte, wie wir wissen.

Indessen können wir vorerst folgendes hierüber festsezen, und zwar mit Recht.

Der junge Sokr. Was?

Der Fremd. Daß der obige Saz zu einer genauen Erklärung dieses Punkts unentbehrlich sey.

Um indessen so viel, als wir jezt von dieser Sache brauchen, auf eine gute Weise zu zeigen, wird es uns gar sehr zu Statten kommen, wenn wir annehmen, daß bei allen Künsten so wohl das Zuviel als das Zuwenig durch das Messen bestimmt werde, nicht blos in Beziehung auf das gegenseitige Verhältniß, sondern auch in Absicht des in der Anwendung heraus zu bringenden wahren Maaßes.

Denn in so fern dieses ist, ist auch jenes beides, und in so fern jenes beides ist, ist auch dieses: und wäre nicht so wohl das Eine als das Andere, so würde auch nie keines von beiden seyn.

Der junge Sokr. Das hat seine Richtigkeit: aber wozu soll das denn?

Der Fremd. Wir müssen, wie vorhin gesagt worden, die messende Kunst in zwei Theile theilen. Der eine begreift insgesammt die Künste, welche Zahl, Länge, Tiefe, Breite, und Schnelligkeit nach dem Gegentheil oder blos in Beziehung auf das Gegentheil misset: der andere hingegen alle diejenigen, welche dieses thun in Beziehung auf das wahre Maaß, auf Schiklichkeit, auf Zeit- und Pflichtmäßigkeit, und auf alles, was mit Vermeidung des Aeußersten von beiden Seiten nach dem Mittelmaaße bestimmt und geordnet wird.

Der junge Sokr. Das sind zwei große und sehr von einander verschiedene Theile.

Der Fremd. Wir sagen hiemit weiter nichts, Sokrates, als was jene berühmte und weise Männer zuweilen als eine wichtige und weise Lehre vortragen, wenn sie sagen, daß die Meßkunst sich auf alles erstrecke, was ist und geschiehet. Denn alles was der Gegenstand einer Kunst ist, ist gewissermaßen auch meßbar, weil alles ein gewisses Maaß hat. Weil indessen die wenigsten gelernt haben, die Dinge in Rükficht auf ihre einzelnen Arten einzutheilen; so pflegen sie diese so sehr verschiedene Dinge so geradezu unter Einen Begriff zu bringen, weil sie dieselben für ähnlich halten: eben so verfährt man auf eine ganz entgegengesezte Weise, wenn man die verschiedenen Arten der Dinge nicht nach ihren besondern Theilen betrach-

tet, da man doch, nachdem das Gemeinschaftliche vieler Dinge unter einander zuvor erkannt worden, nicht eher ablassen sollte, als bis man auch alle einzelne Verschiedenheiten, welche in dem Gemeinschaftlichen der Arten liegen, eingesehen hätte; so wie es auch auf der andern Seite nicht seyn darf, daß jemand, nachdem er alle Unähnlichkeiten in der Menge oder Vielheit erblikt hat, aus Mißmuth über diesen Anblik seine Untersuchung eher abbreche, als bis er alles Verwandte unter Einen Begriff der gemeinschaftlichen Aehnlichkeit begrenzt und auf den Begriff des Geschlechts zurükgeführt hat.

So viel über diese Sache und über das Zuwenig oder Zuviel, wodurch das rechte Maaß verfehlt wird.

Wir dürfen nur überhaupt nicht vergessen, daß zwei Arten zu messen in dieser Absicht erfunden sind, und müssen die vorhin angegebenen im Andenken behalten.

Der junge Sokr. Das soll geschehen!

Der Fremd. Nun wollen wir von etwas anderm reden, nämlich von der Sache selbst, die uns beschäftigt, und über die ganze Art des Verfahrens bei solchen Unterredungen.

Der junge Sokr. Und wie denn?

Der Fremd. Du weißt doch, daß die Kinder in den Schulen buchstabiren und lesen lernen.

Es

Gesezt nun, es fragte uns jemand, in welcher Absicht einem Kinde dieser oder jener Name vorgelegt werde, um zu sagen, aus welchen Buchstaben derselbe bestehe? ob blos deswegen, damit es den einen Namen, der ihm vorgelegt wird, auflösen lerne; oder, damit es überhaupt in der Kunst geübt werde, alle vorkommende Namen und Wörter aufzulösen, und folglich eine allgemeine Fertigkeit erhalte, was sollen wir denn antworten?

Der junge Sokr. Offenbar, daß die Absicht dieser Uebung aufs Allgemeine gehe.

Der Fremd. Und was wird, diesem Beispiele zufolge, die Absicht seyn, warum wir gegenwärtig den Charakter des politischen Mannes untersuchen? Blos und allein dieser Gegenstand, oder damit wir uns in der allgemeinen Dialektik oder philosophischen Unterredungskunst üben und darin eine größere Fertigkeit erhalten?

Der junge Sokr. Auch hier kann unsere Absicht nicht blos auf den einzelnen Gegenstand, sondern sie muß aufs Allgemeine gehen.

Der Fremd. Kein vernünftiger Mensch wird so leicht, wie ich glaube, eine solche Untersuchung über die Tuchweberkunst anstellen wollen, wie wir vorhin gethan haben, blos um dieser Sache willen.

Allein die meisten Menschen sehen nicht ein, daß einige leicht begreifliche Dinge gewisse sinnliche Bilder haben, durch deren Anführung oder Erklärung, welche gar nicht schwer ist, man demjenigen leicht verständlich werden kann, der nach dem Grunde einer Sache frägt, ohne daß man ich will nicht sagen die Sachen selbst vorzuzeigen braucht, sondern ohne daß man nöthig hat, seinen Beweis aus Gründen und Schlüssen zu führen, weil die Analogie der Bilder schon hinreicht.

Was hingegen die erhabensten und edelsten Gegenstände anbetrifft, so giebt es davon keine deutliche Bilder unter den Menschen, auf die man nur hinweisen könnte, um durch die Anwendung des Sinnlichen auf das Unsinnliche der Seele des Forschers volle Genüge zu leisten.

Daher muß man auf eine ganz andere Methode bedacht seyn, um sich in den Stand zu sezen, von einer jeden Sache Grund zu geben und zu nehmen. Denn alles Unkörperliche oder Unsinnliche, gerade das Edelste und Wichtigste, ist von der Art, daß es sich nur durch Gründe, und sonst auf keine Weise, deutlich machen läßt.

Dieses hat uns also bewogen, alles Bisherige zu sagen. Denn jede Untersuchung wird leichter, wenn man sich zuerst an geringern Gegenständen übt, ehe man zu den größern übergeht.

Der junge Sokr. Vortrefflich!

Der

Der Fremd. Wir müssen aber auch merken, warum alles Bisherige von uns gesagt worden.

Der junge Sokr. Warum denn?

Der Fremd. Vorzüglich deswegen, um uns den Ekel zu benehmen, den uns einige vorhin angestellte Nebenuntersuchungen verursachet haben, als die nach ihren kleinsten Theilen angestellte Betrachtung der Tuchweberkunst, die obige Fabel von den Revolutionen des Weltalls, so wie auch die im Sophisten gegebene Untersuchung über das Wesen und Seyn des Nichtwirklichen, mit denen wir gar nicht zufrieden waren, weil wir dachten, sie wären viel zu umständlich und weitschweifig. Wir haben uns aller dieser Nebenbetrachtungen wegen selbst Vorwürfe gemacht, aus Furcht, wir möchten über unnöthige Dinge viel Worte machen.

Damit wir nun künftig hierüber nicht mehr so denken, so haben wir uns über die Absicht jener angestellten Nebenbetrachtungen ein für allemal erklären wollen, und du kannst es gleichfalls thun, im Fall es nöthig seyn wird.

Der junge Sokr. Das soll geschehen. Rede nur weiter.

Der Fremd. Was ich zu sagen habe, betrifft eben dieses, daß wir beide, du und ich, die eben gemachte Erinnerung im gegenwärtigen Andenken haben müssen, so oft die Kürze oder

Ausführlichkeit unseres Vortrages getadelt oder gelobt werden möchte. Bedenken, sage ich, müssen wir, daß die Ausführlichkeiten bei solchen Untersuchungen nicht so wohl im Verhältnisse zu einander geschäzt werden dürfen, sondern nach dem Theile der messenden Kunst, welcher sich, wie wir vorhin sagten, auf das Schikliche beziehet.

Der junge Sokr. Gut!

Der Fremd. Allein selbst nach dieser Regel des Schiklichen darf nicht Alles beurtheilt werden. Denn nicht an sich, sondern nur als Nebensache, und also nicht des bloßen Vergnügens wegen, bedürfen wir einer solchen Ausführlichkeit, wenn sie auch noch so schiklich wäre: noch dürfen wir glauben, daß die Kürze deswegen unser erstes und nicht vielmehr zweites Augenmerk seyn müsse, um den vorgelegten Punkt aufs leichteste und geschwindeste zu treffen: sondern was vor allen andern uns wichtig seyn muß, ist, daß wir eine solche Methode wählen, und vorziehen, die uns in den Stand sezt, die Dinge nach ihren Geschlechten und Arten zu theilen.

Wir müssen uns daher allezeit eines solchen Ganges der Untersuchung befleißigen, wodurch der Zuhörer erfinderischer gemacht wird: gesezt auch, daß der Vortrag noch so langweilig wäre, so darf uns dieses nicht verdrießlich werden.

Eben so verhält es sich auch in Absicht der Kürze.

Außerdem sollte jemand, der dergleichen Ausführlichkeiten in philosophischen Untersuchungen tadelt, und es nicht leiden kann, wenn man ihn durch Umwege führt, nicht so voreilig und geradezu uns der übertriebenen Weitläuftigkeit in unsern obigen Ausführungen beschuldigen, wenn er sich nicht im Stande fühlte zu beweisen, und dieses würde er vor allen Dingen thun müssen, daß ein kürzerer Vortrag weit geschikter sey, uns dialektischer und erfindsamer zu machen, um alles aus Gründen zu erklären. Anderes Lob und anderen Tadel brauchen wir gar nicht zu achten, noch überhaupt nur einmal den Schein anzunehmen, als wenn wir darnach hören wollten.

Nun so weit hierüber, wenn du nichts dagegen hast.

Wir wollen nun den Charakter des politischen Mannes abermals vor uns nehmen und ihn nach dem Beispiele der Tuchmacherkunst, die wir vorhin gehabt haben, durchgehen.

Der junge Sokr. Ich billige alles, was du sagst, und wünsche, daß wir dieses thun.

Der Fremd. So viel ist bereits geschehen, daß wir den König von allen Hirten oder vielmehr von allen, die über Heerden gesezt sind, unterschieden haben.

Nun ist noch übrig, daß wir auch diejenigen Künste, welche den Staat selbst betreffen, nach ihren Verschiedenheiten angeben.

Unter diesen gehören nun, unserer obigen Eintheilung zufolge, einige zu den mitwirkenden, andere zu den eigentlich wirkenden, welche beide wir nun zuerst betrachten müssen.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Du kannst aber leicht denken, daß es schwer sey, dieselben in zwei Hälften zu theilen; und woher diese Schwierigkeit rühre, werden wir in der Folge, wie ich glaube, ganz deutlich sehen.

Der junge Sokr. Das wünsche ich.

Der Fremd. Wir thun also besser, wenn wir sie, gleich einem Opferthier, in ihre einzelnen Glieder auflösen, da doch keine Theilung in zwei gleiche Hälften möglich ist. Sonst muß man freilich, so weit es geschehen kann, allezeit in die nächste Zahl theilen.

Der junge Sokr. Wie sollen wir denn hiebei im gegenwärtigen Falle verfahren?

Der Fremd. Eben wie vorhin, da wir in Absicht auf die Tuchweberkunst alle diejenigen Verrichtungen, welche blos Werkzeuge zur Arbeit liefern, als mitwirkende Kunstverrichtungen angaben.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Eben dieses müssen wir auch jezt thun, und zwar, um der Wichtigkeit des Gegenstandes willen, noch viel mehr, als in jenem Fall.

Es giebt verschiedene Künstler im Staate, die kleinere oder größere Werkzeuge liefern, deren gesammte Verrichtungen wir als Mitwirkerinnen des Staats und der Staatskunst betrachten können, weil ohne dieselben niemals weder ein Staat noch eine Staatskunst Statt finden würde, obgleich das Eigenthümliche der königlichen Kunst unter jenen Verrichtungen gar nicht begriffen ist.

Der junge Sokr. Freilich nicht!

Der Fremd. Indessen unternehmen wir doch ein schweres Werk, indem wir diese Art von den übrigen absondern wollen. Denn wie derjenige, welcher sagt, daß Etwas das Werkzeug Eines gewissen unter den wirklichen Dingen sey, ganz gut geredet zu haben scheint: so können wir doch, da es von den Dingen selbst, welche im Staate gebraucht und besessen werden, verschieden ist, nicht umhin anzunehmen —

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremd. Daß es diese Kraft nicht hat 5). Denn die Künste, welche wir nach der obigen

5) Nämlich ein eigentliches Werkzeug der Staatskunst als solcher zu seyn, indem es sich auf diese nicht unmittelbar als Instrument beziehet.

obigen Eintheilung die eigentlich wirkenden oder die Ursachen genannt haben, wirken in ihrer Vereinigung zur Entstehung und Anwendung der königlichen Kunst nicht als ein Werkzeug; sondern sie zwecken auf die Erhaltung desjenigen selbst ab, was durch sie bewirkt worden 6).

Der junge Sokr. Von welcher Beschaffenheit ist dieses?

Der Fremd. Es ist das was aus troknen und feuchten Dingen, im Feuer und ohne Feuer zu vielerlei Absichten bereitet worden: wir nennen es mit einem Worte Gefäß, eine Art von Dingen, worunter sehr vieles begriffen wird, und wie ich glaube, der Wissenschaft, die wir suchen, gar nicht angehört.

Der junge Sokr. Gar nicht!

Der Fremd. Eine dritte von der genannten verschiedene Art von Dingen oder Geräthschaften verdient bemerkt zu werden, welche gleichfalls zu vielerlei Absichten und Behuf gebraucht wird, zu Lande und Wasser, als bewegliches und unbewegliches, kostbares und geringes Geräth: diese Art führt Einen Namen, weil alles darunter Befaßte zum Siz und Aufenthalt dieser oder jener Sache dient.

Der

---

6) D. i. sie beziehen sich nur auf den nächsten Gebrauch, der davon zu machen ist.

Der junge Sokr. Welchen Namen?

Der Fremd. Man nennt diese Art von Dingen Vehikulum oder Behältniß: auch sie ist nicht das Werk der politischen Kunst, sondern vielmehr der Kunst des Baumeisters, Thonziehers und Metallgießers.

Der junge Sokr. Ich verstehe dich.

Der Fremd. Eine vierte von den genannten verschiedene Art begreift dasjenige, worin das Meiste der oben genannten Dinge enthalten ist, alle Kleidung, ein großer Theil des Waffengeräths, Mauern, und alles was aus Erde oder Stein zur Einschließung gemacht wird, und vieles andere.

Da alle diese Dinge bereitet werden, um als Vormauer oder Schuzwehr zu dienen, so kann man das Ganze mit Recht Abhaltungsmittel oder Schuzwehr nennen, und hält es größtentheils eher für das Werk der Kunst des Hausbaumeisters und des Tuchmachers, als der Politik.

Der junge Sokr. Ganz richtig!

Der Fremd. Als fünfte Art möchten wir wohl dasjenige ansezen, was zur Ausschmückung gehört, und die Kunstarbeiten aller derer, die vermittelst der Mahlerei und Musenkunst Werke der Nachahmung hervorbringen, welche blos auf das Vergnügen der Menschen abzwecken. Auch

diese

diese werden mit Recht unter Einem Namen befaßt.

Der junge Sokr. Unter welchem?

Der Fremd. Des Spiels oder der Lust.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Dieser Name schikt sich für alles, was zu dieser Art gerechnet wird: denn nicht Ernst, sondern Spiel und Kurzweile ist die Absicht aller solcher Arbeiten.

Der junge Sokr. Auch dies verstehe ich größtentheils.

Der Fremd. Werden wir die Art von Kunstarbeiten, welche die Materiallen und Körper bereitet, aus welchen und in welchen die Werke der genannten Künste verfertigt werden, nicht als die sechste ansezen können? sie ist aber gleichfalls sehr mannichfaltig, und greift noch in viele andere Künste ein.

Der junge Sokr. Welche meinst du?

Der Fremd. Die, welche Gold und Silber und alle übrige Metalle aus der Erde gräbt und zurichtet; welche Bäume fällt und beschält, um daraus zu zimmern, zusammen zu sezen und in einander zu fügen; welche Baumrinden zurichtet und Thierhäute gärbt, um Leder daraus zu schneiden und darin zu arbeiten, und was sonst für Künste hieher gehören, insbesondere die,

welche Pantoffelholz, und Baste und allerlei Bindungswerk aus Baumrinden bereiten, um aus diesen einfachen Dingen allerlei zusammengesezte Arbeiten zu verfertigen.

Diese ganze Klasse von Dingen können wir mit einem Worte das erste und einfache Eigenthum der Menschen nennen, dessen Bereitung und Anschaffung ebenfalls kein Werk der königlichen Wissenschaft ist.

Der junge Sokr. Gut!

Der Fremd. Was endlich als Nahrungsmittel besessen wird, und wenn es mit einem thierischen Körper vermischt wird, durch seine Theile die Theile des Körpers zu nähren und zu pflegen geschikt ist, können wir, als die siebte Art des menschlichen Eigenthums, Nahrungs- oder Lebensmittel nennen, wenn wir keinen bessern Namen wissen. Was aber die Anschaffung und Zubereitung dieser Dinge betrifft, so mögen wir dieselbe viel eher dem Landbau, der Jagd, der Gymnastik, der Heil- und Kochkunst, als der Staatskunst zueignen.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. In den genannten sieben Arten ist fast alles begriffen, was als menschliches Eigenthum oder Besizthum betrachtet werden kann, die zahmen Hausthiere abgerechnet.

Be-

Bedenke aber, ob es nicht viel besser gewesen wäre, wenn wir die Dinge des ersten und einfachen Eigenthums zuerst, und darauf die übrigen in folgender Ordnung nach einander gesezt hätten, nämlich Werkzeug, Gefäß, Behältniß, Schuzmittel, Lust- und Spielwerk und Vieh.

Wir übergehen hiebei diejenigen Dinge, welche nicht so bedeutend, als die genannten, sind, zumal sie unter eine der angegebenen sieben großen Klassen gebracht werden können, als die Arbeiten der Münzer, Form- und Siegelschneider. Denn diese Dinge sind nicht von der Art, daß man sie unter einen Geschlechtsbegriff vereinigen könnte, der so viel umfaßte, als die oben angegebenen; sondern sie dienen theils zum Schmuk, theils werden sie, obgleich etwas unfüglich, sodoch überhaupt unter dem Namen der Werkzeuge begriffen.

Was hingegen den Besiz der zahmen Hausthiere betrifft, so ist dieser, die Knechte abgerechnet, unter der oben gegebenen Eintheilung der Heerdenzucht sammt und sonders begriffen worden.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Nun sind noch die Knechte übrig nebst allen die zum Dienste gebraucht werden. Unter diesen werden manche, wie ich zum voraus sehe, um den gemeinschaftlichen Antheil an Einer Sache mit dem Könige eben so streiten, wie

wie die vorhin genannten Wollebereiter und Spinner und andere, die wir angegeben haben, mit den Tuchwirkern.

Alle übrige Künstler hingegen sind als Mithelfer oder mitwirkende Ursachen zugleich mit ihren genannten Arbeiten bereits abgewiesen und von der königlichen und politischen Wirksamkeit abgesondert worden.

Der junge Sokr. Wie wir gesehen haben.

Der Fremd. Wir müssen nun auch die noch nicht abgesonderten etwas näher kommen lassen, damit wir sie desto genauer betrachten können.

Der junge Sokr. Freilich!

Der Fremd. Was also die Diener im eigentlichsten Verstande betrifft, so werden wir finden, daß sie, aus diesem Standpunkte betrachtet, ganz das Gegentheil von dem thun und erfahren, was wir als eigenthümliches Geschäft der Könige vermuthet haben.

Der junge Sokr. Welche meinst du?

Der Fremd. Die für Geld gekauften, und auf die Weise zum Eigenthum gewordene Sklaven, welche als unwidersprechliche Knechte auf den Namen der königlichen Kunst nicht den mindesten Anspruch machen können.

Der junge Sokr. Allerdings nicht!

Der Fremd. Was ist aber von denen zu sagen, die als freie Menschen sich von selbst dazu wiedmen, durch Verschaffung der vorhin genannten Bedürfnisse andere zu bedienen, indem sie die Früchte des Landbaues und die Arbeiten anderer Künste herbeiführen und umsezen, so daß einige auf den Märkten als Krämer sizen, andere von einer Stadt zur andern über Land und Meer ziehen, und entweder allerlei Waaren für Geld verkaufen, oder Geld für Geld umwechseln, wie diejenigen, welche man Wechsler, ziehende Kaufleute, Schiffahrer und Ortskrämer nennt? Werden diese auf die Kunst der Staatsleute Anspruch machen können?

Der junge Sokr. Wohl eher auf die der Kaufleute.

Der Fremd. Eben so wenig werden die, welche, wie wir sehen, bereit sind, sich von jedem um Lohn zu gewissen Dienstarbeiten dingen zu lassen, sich den Betrieb der königlichen Kunst anmaßen wollen.

Der junge Sokr. Wie könnten sie das?

Der Fremd. Und was ist von denen zu halten, die uns häufig in dergleichen Dingen ihre Dienste leisten?

Der junge Sokr. In welchen? und was für Diener meinst du?

Der Fremd. Die Heerolde, Sekretäre oder Schriftausfertiger, deren Dienste häufig gebraucht werden, und alle diejenigen, welche sehr geschikt sind, gewisse die Regierung der Staaten betreffende Dienste zu verrichten? Wohin sollen wir diese rechnen?

Der junge Sokr. Wie du eben gesagt hast, zu den Dienern der Staaten, nicht aber zu ihren Verwaltern oder Regenten.

Der Fremd. Es war also kein bloßer Traum, wenn ich oben sagte, daß gerade die, welche vor andern auf die politische Kunst Anspruch machten, sich in dieser Eigenschaft darstellen würden, so seltsam es auch manchem vorkommen mag, solche Geschäftträger unter den Dienern zu suchen.

Der junge Sokr. Das mag wohl!

Der Fremd. Nun müssen wir auch denen näher treten, welchen nach einer genauern Untersuchung ihre Stelle noch nicht angewiesen ist. Das sind die Mantisten oder Wahrsager, welche gleichfalls eine Art dienender Wissenschaft treiben. Denn man hält sie ja für Dollmetscher der Götter an die Menschen.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Ja auch die Priester, wie das Gesez lautet, sind im Besiz der Wissenschaft, nach welcher theils die Opfer, als Geschenke der Men-

schen an die Götter, dem Willen der Götter gemäß, gebracht werden müssen, theils Gutes von den Göttern für die Menschen zu erbitten steht.

Beides aber macht einen Theil der bedienenden Kunst aus.

Der junge Sokr. Das scheint.

Der Fremd. Ich glaube, wir haben bereits eine Spur zu dem, wohin wir wollen, entdekt. Denn in dem Charakter der priesterlichen und mantistischen oder prophetischen Kunst zeigt sich viel Geist und Verstand, und diese Klasse von Menschen stehet wegen der Würde ihrer Geschäfte selbst in so hohem Ansehen.

Daher kommt es, daß in Egypten keiner als König regieren kann, ohne zum Orden der Priester zu gehören: und gesezt auch, daß jemand von anderer Art sich mit Gewalt auf den Thron schwingt, so muß er sich doch hintendrein in den Orden der Priester einweihen lassen.

Auch wirst du finden, daß selbst unter den Griechen die höchsten obrigkeitlichen Personen zugleich die wichtigsten Geschäfte des heiligen Dienstes verwalten, welches denn auch bei euch zu sehen ist. Denn wenn ein König *) oder Rex sacrorum erwählt worden, so werden ihm, wie man

*) Einer von den Archonten hieß König oder βασιλευς.

man sagt, die würdigsten und allerbedeutendsten Verrichtungen des väterlichen uralten Opferdienstes angewiesen.

Der junge Sokr. Ja wohl!

Der Fremd. Diese nach dem Lose erwählten Könige und Priester also nebst ihren Dienern müssen wir näher betrachten, imgleichen auch die andere zahlreiche Klasse derer, die sich uns so eben gezeigt hat, da wir die übrigen vorhin genannten absonderten.

Der junge Sokr. Wer sind diese leztern denn?

Der Fremd. Eine seltsame Art von Menschen.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremd. Indem ich sie jezt eben erst genau betrachte, zeigt sie sich mir wie ein gemischtes Allgeschlecht.

Einige gleichen nämlich Löwen und Kentauren und dergleichen Wunderdingen; ein großer Theil den Satyrn und andern kleinen aber vielgestaltigen Thieren: denn sie verwandeln sich augenbliklich unter einander nach ihren Bildungen und Eigenschaften. Und doch, Sokrates, glaub' ich diese Menschenart so eben erst entdekt zu haben.

Der junge Sokr. So nenne sie doch. Denn du scheinst etwas gar seltsames vor Augen zu haben.

Der Fremd. Das habe ich auch. Aber diese Seltsamkeit rührt von der Neuheit her: denn was die Menschen nicht kennen, das scheint ihnen allen seltsam. So ist es auch mir gegangen, da ich auf einmal einen ganzen Chor von Staatsbetriebsamen Menschen erblikte, ohne sogleich zu wissen, was ich daraus machen sollte.

Der junge Sokr. Welchen meinst du?

Der Fremd. Gerade den, der unter allen Sophisten der größte Zauberer und Tausendkünstler ist, und die sophistische Kunst aus dem Grunde versteht, welchen wir aber, so schwer es auch ist, von den wahrhaften Ausübern der Staats- und königlichen Kunst gar wohl unterscheiden müssen, wenn wir anders unsern Gegenstand recht kennen lernen wollen.

Der junge Sokr. Das dürfen wir ja nicht versäumen.

Der Fremd. Freilich nicht, wie ich dafür halte.

Sage mir aber —

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremd. Ist die Monarchie oder Alleinherrschaft nicht eine von den Staatsregierungen?

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der

Der Fremd. Und nach der Monarchie würde man, glaub' ich, die Oligarchie nennen, wenn wenige die Herrschaft führen.

Der junge Sokr. Freilich!

Der Fremd. Die drittte Art von Staatsverwaltung wäre die Volksherrschaft, die den Namen der Demokratie führt, nicht wahr?

Der junge Sokr. Auch dieses!

Der Fremd. Bilden sich aus diesen dreien gewissermaßen nicht fünfe, indem noch zwei besondere Namen hinzukommen, die sich aus der veränderten Natur dieser Regierungsformen von selbst erzeugen?

Der junge Sokr. Welche?

Der Fremd. In so fern man Rüksicht nimt auf die erzwungene oder freiwillig zugestandene Gewalt, und darauf, daß die Gewalthaber entweder arm seyn, oder als Reiche zur Herrschaft gelangen, nach Gesezen oder willkürlich verfahren können, pflegt man zwei der genannten Regierungsformen, die Monarchie und Oligarchie, als viere zu betrachten, indem man die eine so wohl als die andere in zwei besondere Arten theilt, die Monarchie nämlich in die tyrannische und königliche Regierungsart.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Die Herrschaft der Wenigen hingegen in die Aristokratie und Oligarchie.

Der junge Sokr. Dem ist so!

Der Fremd. Den Namen der Demokratie hingegen hat noch keiner verändert, das Volk mag übrigens mit Gewalt oder zugestandenermaßen über die wenigen Reichen gebieten, es mag eine genaue Befolgerin der Gesetze seyn, oder nicht?

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Wie nun? können wir annehmen, daß eine von diesen Regierungsformen die wahre sey, in so fern sie keine andere Bestimmungsgründe für sich haben, als die des Einen, der Wenigen, der Vielen, des Reichthums und der Armuth, der willkürlichen oder zugestandenen Gewalt, und daß sie geschriebene Gesetze oder keine Gesetze befolgen?

Der junge Sokr. Warum nicht?

Der Fremd. Ueberlege die Sache etwas genauer auf folgende Weise.

Der junge Sokr. Auf welche?

Der Fremd. Es frägt sich, ob wir bei unserer ersten Annahme bleiben oder davon abgehen wollen.

Der junge Sokr. Welche meinst du?

Der

Der Fremd. Wir haben, glaub' ich, angenommen, daß die königliche Regierung auf einer der vorhandenen Wissenschaften beruhe.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Auch angenommen, daß die königliche Wissenschaft nicht zu allen Arten der Wissenschaften gehöre, sondern wir haben sie zur kritischen oder beurtheilenden und befehlenden gerechnet.

Der junge Sokr. Auch das!

Der Fremd. Die befehlende Wissenschaft oder Kunst hatte theils das Leblose, theils das Belebte zum Gegenstande. Indem wir nun auf die Weise immer fort theilten, sind wir endlich bis so weit gekommen, daß wir zwar noch immer eine Wissenschaft zum Grunde sezen, wie von erst an durch die ganze Theilung geschehen ist, aber noch nicht im Stande sind, genau zu bestimmen, welche Wissenschaft.

Der junge Sokr. Ganz richtig!

Der Fremd. Begreifen wir nun wohl, daß die Bestimmung oder Beschreibung jener Dinge nicht nach Maaßgabe der Wenigen oder Vielen, des Zwangs oder der Freiwilligkeit, der Armuth oder des Reichthums gemacht werden dürfe; sondern nach Maaßgabe einer gewissen Wissenschaft, wenn wir anders dem Vorhingesagten treu bleiben wollen.

Der junge Sokr. Das müssen wir thun.

Der Fremd. So müssen wir denn auch vor allen Dingen untersuchen, in welcher der genannten Künste oder Wissenschaften die Wissenschaft der Menschenregierung enthalten sey, welche zu dem Schwersten und Wichtigsten gehört, was Menschen erlangen und besitzen können.

Wir müssen diese Wissenschaft selbst näher kennen lernen, damit wir sehen, welche unter denen, welche sich für Staatsweise ausgeben und sich dem großen Haufen als solche anzupreisen wissen, ohne daß sie es wirklich sind, von dem wahrhaftkunstweisen Könige unterschieden werden müssen.

Der junge Sokr. Dies muß allerdings geschehen, wie die Natur der Sache selbst fodert.

Der Fremd. Scheint es dir irgend möglich, daß der große Haufen eines Staats diese Wissenschaft besitzen könne?

Der junge Sokr. Gar nicht!

Der Fremd. Oder daß in einem Staate, der aus tausend Männern bestünde, hundert oder auch nur funfzig dieser Wissenschaft hinlänglich gewachsen seyn würden?

Der junge Sokr. Dann müßte sie die leichteste aller Künste seyn. Denn wir wissen, daß unter tausend Männern nicht einmal so viel Würfelspieler, die man als die größten in dieser Kunst

in

in Vergleichung mit allen übrigen Griechen betrachten könnte, gefunden werden, geschweige denn so viel Könige. Denn wer im Besitz der königlichen Wissenschaft ist, der verdient auch, er mag regieren oder nicht, nach dem Vorhingesagten, den Namen eines wahrhaft königlichen Menschen.

Der Fremd. Diese Erinnerung war ganz treffend! Man wird also, wie ich glaube, diesem zufolge, die wahre Kunst der Menschenregierung, wenn sie anders eine wahre seyn soll, nur bei einem, oder zweien oder doch nur sehr wenigen suchen dürfen.

Der junge Sokr. Wie anders?

Der Fremd. Eben diese nun, sie mögen übrigens eingestandener oder zwangsweise regieren, nach geschriebenen Gesezen oder ohne dergleichen, sie mögen an sich reich oder arm seyn, werden, wie wir bis jezt überzeugt sind, nach Maaßgabe irgend einer Kunst ihre Herrschaft führen.

Dasselbe gilt von denen, die wir Aerzte nennen. Diese mögen gutwillige oder widerstrebende Kranke in ihrer Kur haben; sie mögen schneiden oder brennen oder sonst eine schmerzhafte Kur anwenden; nach geschriebenen Anweisungen oder ohne solche verfahren, arm oder reich seyn: so nennen wir sie demungeachtet Aerzte, so lange sie der wahren Heilkunst folgen und nach Maaßgabe

der-

derselben den Körper entweder reinigen und bis zur Magerkeit angreifen, oder nähren und stark werden lassen, wenn nur alles zum Besten der Gesundheit abzwekt, und sie als wahre Aerzte ihre Kranken aus einem schlechtern in einen bessern Zustand zu versezen wissen.

Blos nach dieser und nach keiner andern Regel, glaub' ich, werden wir annehmen, daß die Natur der Heilkunst, wie jeder andern Vorsorge und Regierung, bestimmt werden müsse.

Der junge Sokr. Ohne Zweifel!

Der Fremd. Diesem zufolge wird also, wie es scheint, auch unter den Staatsverfassungen nur diejenige allein und vor allen andern die wahre und beste seyn, bei welcher die Regenten als solche befunden werden, die ihre Wissenschaft wirklich besizen, und nicht blos den Schein derselben haben, sie mögen übrigens nach Gesezen, oder ohne Gesezе regieren, nach einverstandener oder erzwungener Gewalt, als Arme oder Reiche: denn alle diese Dinge tragen nicht das Mindeste zur innern Natur der wahren Regierungskunst bei.

Der junge Sokr. Vortrefflich!

Der Fremd. Sie mögen übrigens diesen oder jenen Bürger des Staats zum Tode verurtheilen oder des Landes verweisen, um den Staat des allgemeinen Besten wegen davon zu reinigen;

sie

sie mögen, nach Art der Bienen, Kolonien ausschicken, und den Staat verkleinern, oder denselben vrrgrößern durch herbeigezogene Fremde, denen sie das Bürgerrecht ertheilen; so thut dieses alles nichts, wenn sie nur zufolge der wahrhaft königlichen Wissenschaft und nach dem, was Recht ist, den Staat erhalten und verbessern, so viel in ihren Kräften steht.

Blos nach diesen und keinen andern Bestimmungen muß die wahre Staatsverfassung beurtheilt werden: dahingegen alle übrige, die vorhin genannt worden, nicht für ächte und wahrhafte Staatsverfassungen gehalten werden können. Deswegen können wir auch nur diejenigen loben und thun es gern, welche die eben beschriebene nachahmen, und vom Schlechtern sich zum Bessern erheben, nicht aber jene andern, welche in ihren Nachahmungen vom Schlechten zum noch Schlechteren übergehen.

Der junge Sokr. Ich billige, lieber Gast, was du gesagt hast, nur das Einziche nicht, wenn du zu verstehen giebst, daß eine Regierung auch ohne Geseze gut seyn könne: dies scheint mir hart.

Der Fremd. Du bist mir etwas zuvorgekommen, Sokrates: denn ich selbst war eben im Begriff, dich zu fragen, ob du mit allem, was gesagt worden, zufrieden seyst, oder mit einigem nicht?

Jezt

Jezt entstehet also offenbar die Frage für uns, ob eine Regierung ohne Geseze recht und gut seyn könne?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Gewissermaßen ist die Gesezgebung selbst ein Theil der königlichen Kunst: die Hauptsache aber ist nicht so wohl, daß Geseze gelten, sondern daß der königliche Mann selbst die Einsicht und Wissenschaft hat, die er haben soll. Weißt du warum?

Der junge Sokr. Sag' es mir.

Der Fremd. Weil kein Gesez im Stande ist, eben so genau als deutlich zu bestimmen, was zugleich für alle das Beste und Gerechteste ist, und also auch nicht befehlen kann, was in jedem Fall das Heilsamste ist. Denn die Verschiedenheiten der Menschen und menschlichen Dinge, und die beständigen Wechsel derselben gestatten es nicht, daß nach irgend einer gesezgebenden Kunst, welche sie auch sey, Etwas schlechthin für alle Menschen und menschliche Dinge und in Beziehung auf alle Zeiten festgesezt werde.

Dies gestehen wir doch ein?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Nun aber hat das Gesez, wie wir sehen, keinen andern Zwek, als worauf ein eigensinniger und unwissender Mensch besteht, der nichts geschehen lassen will, als was er selbst für

gut

gut findet: auch erlaubt es keinem gegen das, was es einmal festgesezt hat, Vorstellungen zu thun, wenn etwa ein ungewöhnlicher Fall eintritt, wonach eine andere Maaßregel besser seyn würde.

Der junge Sokr. Das hat seine Richtigkeit: denn das Gesez, wie du sagst, handelt mit uns allzeit schlechthin, befehlsweise und ohne Einrede.

Der Fremd. Es ist daher nicht möglich, daß das was seiner Natur nach blos einfach und schlechthin will, sich für Dinge schicken sollte, die niemals einfach, sondern allzeit verwickelt und veränderlich sind.

Der junge Sokr. Das scheint.

Der Fremd. Wir müssen indessen die Ursache aufsuchen, warum es jedoch nothwendig ist, Gesezе zu geben, ohngeachtet das allgemeine Gesez nicht vorschreiben kann, was in den besondersten Fällen das treffendste ist.

Der junge Sokr. Das müssen wir.

Der Fremd. Giebt es nicht so wohl unter uns als in andern Griechischen Staaten gewisse Uebungen, welche alle diejenigen gemeinschaftlich treiben müssen, die im Lauf oder in sonst einer Art des Kampfs wetteifern wollen?

Der junge Sokr. Ja sehr viele.

Der Fremd. So müssen wir denn bedenken, was es für eine Bewandniß habe mit den Vorschriften derer, die als Kunstmeister und Vorsteher die gymnastischen Kampfübungen regieren.

Der junge Sokr. Welche denn?

Der Fremd. Diese glauben gar nicht, daß ihre allgemeinen Vorschriften dasjenige befassen können, was für jeden einzelnen Körper das Passendste ist: sondern sie wollen nur das anordnen und zur Regel machen, was im Ganzen genommen und dem größten Theile ihrer Zöglinge zuträglich ist.

Der junge Sokr. Schön!

Der Fremd. Indem sie also an einem Tage von allen und jeden ein gleiches Maaß von Anstrengungen verlangen, so lassen sie dieselben die Uebungen des Wettlaufs, des Ringekampfs und andere Anstrengungen des Körpers zugleich anfangen und endigen.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Eben so können wir auch annehmen, daß der Gesezgeber, der als Vorsteher der Heerde Regeln des Rechts und der geselligen Pflichten zu geben sucht, niemals im Stande seyn werde, indem er für den ganzen Haufen sorgen will, solche Vorschriften zu geben, die für jeden einzelnen Fall treffend sind, und genau bestimmen, was einem jeden das Beste ist.

Der junge Sokr. Ganz natürlich!

Der Fremd. Sondern er wird, wie ich glaube, nur darauf sehen, was für die meisten und gemeiniglich nöthig und gut ist, und auf die Weise den einzelnen Mitgliedern mehr das Allgemeine, als das Besondere vorschreiben, es sey durch schriftliche Verordnungen, oder durch Anordnung gewisser väterlicher Gebräuche, die als ungeschriebene Gesetze gelten.

Der junge Sokr. Mit Recht!

Der Fremd. Mit großem Recht!

Denn wie wäre es möglich, Sokrates, daß ein Gesetzgeber einem jeden Mitbürger sein ganzes Leben hindurch immer zur Seite stehen, und ihn nach der schärfsten Aufsicht in jedem Falle sagen könnte, was für ihn das Nüzlichste und Beste sey? In der That, wenn ein wahrhafter Besizer der königlichen Wissenschaft dieses zu thun im Stande wäre, so würde er es wohl bleiben lassen, durch gesezliche Vorschriften von der benannten Art sich selbst Hindernisse in den Weg zu legen.

Der junge Sokr. Das erhellet, lieber Gast, aus dem, was eben gesagt worden.

Der Fremd. Noch mehr, Bester, aus dem, was gesagt werden soll.

Der junge Sokr. Und was denn?

Der Fremd. Dieses.

Wir wollen annehmen *), daß ein Arzt oder Meister der Gymnastik eine Reise vorhätte, wobei er zum voraus wüßte, daß er eine geraume Zeit von seinen Pfleglingen würde entfernt seyn müssen, glaubte aber, daß seine Gymnasiasten oder Kranken nicht behalten würden, was er ihnen etwa mündlich vorschriebe, würde er ihnen denn wohl etwas schriftliches hinterlassen oder nicht?

Der junge Sokr. Ohne Zweifel.

Der Fremd. Gesezt aber, er käme früher wieder, als er anfangs gedacht hatte, würde er alsdann glauben, es nicht wagen zu dürfen, die einmal gegebenen Vorschriften abzuändern, ohngeachtet er fände, daß, wegen veränderter Winde oder sonst ungewöhnlicher und unvermutheter Ereignisse der Luft und Witterung, andere Vorschriften seinen Kranken heilsamer seyn würden? würde er, sage ich, lieber steif und fest bei den alten Vorschriften bleiben wollen, als sich berechtigt halten, neue zu geben, und dem Kranken zu erlauben, etwas zu thun, was gegen die ersten Vorschriften wäre, blos in der Meinung, daß jene nach den Regeln der Heilkunst und Gesundheitslehre abgefaßt wären, statt daß diese, wobei

auf

*) Statt εἰκομεν muß mit Serran und Fischer εἰκομεν gelesen werden.

auf die unvermutheten Zufälle von außen Rükſicht genommen werden müßte, nur pathologiſch wären und von der reinen Kunſt abwichen? Oder würde das Verfahren eines ſolchen Arztes, der überall blos allgemeine Vorſchriften der Wiſſenſchaft und reinen Kunſt befolgt wiſſen wollte, nicht vielmehr höchſt lächerlich werden?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Soll es denn einem, der über das was recht und unrecht iſt, rühmlich und ſchändlich, gut und böſe, ganzen Heerden oder Geſellſchaften der Menſchen, die in den Staaten nach den Anordnungen der Geſezgeber leben, Vorſchriften ertheilt, es ſey durch geſchriebene Verordnungen oder durch geſezliche Gebräuche und Sitten, nicht auch erlaubt ſeyn, im Fall er, nach dem obigen Beiſpiele des Arztes, entweder ſelbſt wieder käme, oder ein anderer, der dieſe Kunſt, wie jener verſteht, die einmal gegebenen Vorſchriften nach Zeit und Umſtänden abzuändern? oder würde eine ſolche Unterſagung in dieſem Fall in der That nicht eben ſo lächerlich ſeyn, als in jenem?

Der junge Sokr. Freilich!

Der Fremd. Entſinnſt du dich deſſen, was man gemeiniglich hierüber vorzubringen pflegt?

Der junge Sokr. Jezt eben nicht.

Der Fremd. Es hat einen edlen Schein!

Man sagt nämlich, wenn jemand die Kunst verstehe, Gesetze zu erfinden, die besser wären, als die alten, so müsse er dieselben geltend zu machen suchen, im Fall er seine Mitbürger überreden könne, sie anzunehmen, sonst aber nicht.

Der junge Sokr. Hat das denn Grund?

Der Fremd. Vielleicht!

Gesetzt aber, daß jemand das Bessere durchsetzt nicht durch Ueberredung, sondern durch Zwang, wie soll man denn diese Zwangthätigkeit nennen? antworte mir — doch lieber erst auf Etwas aus dem Vorhergehenden.

Der junge Sokr. Was ist das denn?

Der Fremd. Wenn ein wahrer Arzt seinen Kranken, er sey Knabe oder Mann oder Weib, zu dem was besser ist, als was die sonstigen Vorschriften besagen, nicht überredet, sondern zwingt: welchen Namen soll man denn dieser Zwangthätigkeit geben? wohl eher jeden andern, als den der Abweichung von den Regeln der wahren Kunst, wodurch der Kranke noch kränker werde, nicht wahr? und wird man von einem, der auf die Weise und zu diesem Behufe gezwungen worden, nicht lieber alles sagen können, nur nicht, daß die zwingenden Aerzte ihn krank gemacht und kunstlos behandelt hätten?

Der junge Sokr. Ganz richtig!

Der

Der Fremd. Was giebt es nun für Fehler und Vergehungen in Absicht auf die politische Kunst? nicht wahr, das was man schändlich, böse, ungerecht nennt?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Wenn also welche gezwungen werden, das zu thun, was gerechter, besser und rühmlicher ist, als was die ältern Geseze vorgeschrieben haben, so wird Niemand, der sich nicht ganz lächerlich machen will, diesen Zwang tadeln, und lieber alles, nur nicht sagen dürfen, daß sie durch den Zwang derer, die sie dazu angehalten haben, schändliche, ungerechte und böse Menschen geworden wären.

Der junge Sokr. Vollkommen wahr!

Der Fremd. Wird das Erzwungene alsdann gerecht seyn, wenn der Zwingende reich ist, ungerecht hingegen, wenn er arm ist? oder wird man, es mag jemand überredend oder nicht überredend, reich oder arm, nach geschriebenen Vorschriften oder gegen dergleichen dasjenige durchsezt, was recht und heilsam ist, annehmen müssen, daß auch in dieser Absicht das Rechtthun die einzich wahre Bestimmung der guten Staatsverwaltung sey, die ein weiser und guter Staatsmann befolgt, indem er das Beste der Bürger eben so unabläßig und einzich zum Augenmerk hat, wie der Steuermann auf die Erhaltung seines

Schiffes und der Schiffsgenossen bedacht ist, die er nicht durch geschriebene Gesetze, sondern durch Befolgung seiner Kunst, welche statt des Gesetzes dient, vor Unglük zu bewahren sucht?

Eben so und nach demselben Verhältniß wird auch eine Staatsverfassung in ihrer guten Ordnung erhalten werden können von denen, die auf die Weise zu regieren verstehen, daß ihnen ihre Kunst mehr Stärke giebt, als Gesetze sie thun würden.

Was sie denn auch thun, als weise Regenten nämlich, so kann es ihnen nicht verarget werden, so lange sie nur jenes Einziche immer vor Augen haben, daß sie mit Weisheit und Kunst aufs beste gegen ihre Bürger verfahren, und dadurch im Stande sind, dieselben so wohl zu erhalten, als auch aus unvollkommnern Menschen, so viel möglich, immer vollkommnere zu bilden.

Der junge Sokr. Niemand wird gegen das, was du eben gesagt hast, etwas einzuwenden haben.

Der Fremd. Aber auch gegen jenes nicht.

Der junge Sokr. Was meinst du?

Der Fremd. Daß der große Haufen eines Staats, aus was für Menschen er auch bestehen mag, nie jener Wissenschaft fähig werden kann, wonach der Staat mit wahrer Einsicht regiert würde; sondern daß wir die Kunst der wahren

Staats-

Staatsverwaltung nur bei sehr wenigen oder bei Einem zu suchen haben, so daß die übrigen sogenannten Regierungsformen, wie kurz vorher erinnert worden, nur als schlechtere oder bessere Nachahmungen der einzich wahren zu betrachten sind.

Der junge Sokr. Wie willst du das gemeint haben? Denn ich habe nicht recht verstanden, was du vorhin von den Nachahmungen sagtest.

Der Fremd. Es würde vielleicht besser seyn, wenn jemand eine solche Untersuchung, nachdem er sie auf die Bahn gebracht, lieber unausgeführt ließe, als durch eine genaue Durchführung derselben den Fehler zeigte, der in Absicht dieser Sache jezt begangen wird.

Der junge Sokr. Welchen Fehler meinst du?

Der Fremd. Es kommt hier auf die Untersuchung und Darlegung eines Fehlers an, der zwar von sehr wenigen erkannt wird, auch nicht leicht zu erkennen ist, aber doch von uns gerügt werden muß.

Wohlan! weißt du, daß die übrigen Staatsverfassungen dadurch erhalten werden müssen, daß sie von den Anordnungen derjenigen, die wir als die einzich wahre beschrieben haben, Gebrauch machen, indem sie das befolgen, was vorhin gelobt wurde, obgleich es nicht das Treffendste und Beste war?

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremd. Daß kein Bürger etwas gegen die Geseze thun darf, und im Fall jemand es doch wagt, ein solcher mit dem Tode oder sonst auf die härteste Weise bestraft wird.

Dieses kann als das Beste und Treffendste der zweiten Ordnung gelten, wenn jemand das eben Gesagte zuerst sezt 7).

Gefällt

---

7) Das Beste der ersten Ordnung ist die Staatsweisheit selbst, d. i. diejenige Anwendung und Ausübung der politischen Kunst, die sich auf wirkliche Einsicht und Erkenntniß ihres Gegenstandes gründet, und nicht auf mechanische Befolgung buchstäblicher Vorschriften, ohne diese gehörig beurtheilen, und nach den Umständen der Zeit und Lage der Dinge abändern oder näher bestimmen zu können. Dieses Beste der ersten Ordnung oder die absolute und lebendige Staatsweisheit aber findet nur da Statt, wo der Staat einen oder wenige Regenten hat, welche dieselbe wirklich besizen und ausüben. Das Beste der zweiten Ordnung hingegen bestehet in der Regierung eines Staats nach geschriebenen Gesezen oder andern positiven Anordnungen und bürgerlichen Instituten, und ist ein Glük für solche Staaten, die keine Regenten haben, welche als wahrhafte Staatsweise die Angelegenheiten des Staats verwalten könnten. Je besser nun dergleichen Geseze sind, d. h. je mehr man sie als Ausdrücke, Proben und Nachahmungen der wahren und lebendigen Staatsweisheit betrachten kann, um so besser sind auch jene Staaten daran, die blos davon abhangen, wenn sie anders befolgt werden, ob sie sich gleich nie zu dem dauerhaften Glücke erheben können, was nach Plato blos und allein die Folge der lebendigen Staatsweisheit ist und seyn kann, als welche nicht nach Schrift und Buchstaben, sondern nach Einsicht in die Natur und Lage der Dinge verfährt.

Gefällt es dir aber, daß wir etwas ausführlicher zeigen, wie das, was wir als das Zweite angegeben haben, entstehet?

Der junge Sokr. Gar sehr!

Der Fremd. So müssen wir denn abermals zu jenen Beispielen zurük, die uns zur Vergleichung der königlichen Regenten allzeit unentbehrlich sind.

Der junge Sokr. Welche sind diese?

Der Fremd. Der edle Steuermann und der viele andere aufwiegende Arzt.

Beide wollen wir betrachten in Absicht auf einen erdichteten Fall.

Der junge Sokr. Und welcher wäre der?

Der Fremd. Dieser!

Gesezt, wir alle glaubten von ihnen, daß sie uns aufs ärgste behandelten, indem wir uns einbildeten, beide erhielten nur diejenigen, die sie erhalten wollten, und richteten dagegen zu Grunde, welche sie zu Grunde richten wollten.

Dem Arzte legten wir zur Last, daß er für sein Schneiden und Brennen und andere Anordnungen sich vieles zollen lasse, wovon er wenig oder nichts auf den Kranken verwende, alles übrige aber selbst mit den Seinigen verzehre, und am Ende sich noch entweder von den Verwandten des Kranken oder dessen Feinden für Geld dazu erkaufen lasse, den Kranken hinzurichten.

Was aber die Steuermänner betrifft, so thun diese unzählige Dinge, worüber (ungerechte) Klagen gegen sie erhoben werden können: dergleichen wären z. B. daß sie oft hinterlistiger Weise Menschen an hülflose Oerter brächten und sie daselbst allein ließen; daß sie sie bei großen Gefahren ins Meer würfen und andere böse Dinge sich zu Schulden kommen ließen.

Gesezt also, wir berathschlagten uns, da wir einmal so übel von den Aerzten und Steuerleuten dächten, wie es anzufangen, um diesen beiden Künsten ihre Selbstgewalt zu nehmen, damit keine von beiden künftighin weder über Knechte noch Freigebohrne so eigenmächtig herrschte, und beschlössen deshalb eine Rathsversammlung aus uns selbst anzuordnen, die entweder aus dem ganzen Volke oder nur aus den Reichen bestehen sollte, worin es auch den Unwissenden in jenen beiden Künsten so wie andern Künstlern erlaubt wäre, ihr Gutachten über die Schiffarth und Heilung der Krankheiten zu geben, und zu bestimmen, wie so wohl die Arzeneimittel und Werkzeuge der Heilkunde bei den Kranken gebraucht werden, als wie man die Schiffe regieren und mit den Werkzeugen der Schiffarth umgehen; wie man den Gefahren zur See, welche durch widrige Winde und Sturmwetter entstehen, vorbeugen, wie man den Anfällen der Seeräuber widerstehen, und endlich, wie man sich benehmen sollte, im Fall

mit

mit langen Kriegsschiffen gegen andere Kriegsschiffe ein Seetreffen geliefert werden müßte —

Wenn nun eine solche Versammlung wirklich gehalten würde, und die Gutachten des großen Haufens, der aus allerlei gemeinen Aerzten und Steuerleuten so wohl, als aus andern Idioten bestünde, theils auf Tafeln und Säulen geschrieben, theils als ungeschriebene Gesetze in die Gebräuche und Sitten des Landes eingewebt würden, damit alle Schiffarthen und Heilungen der Kranken sich in Zukunft nach diesen gesetzlichen Vorschriften richten könnten —

Der junge Sokr. Das wäre ja äußerst seltsam!

Der Fremd. Wenn ferner alle Jahr und zwar nach dem Lose gewisse Archonten oder Vorsteher aus dem großen Haufen, entweder blos aus den Reichen und Vornehmen oder aus dem ganzen Volke erwählt und bestellt würden, welche dafür sorgen müßten, daß nach Maaßgabe jener Vorschriften alle Schiffe regiert und alle Krankheiten geheilt würden —

Der junge Sokr. Das wäre noch ärger!

Der Fremd. Siehe, was noch weiter daraus folgt.

Wenn das Jahr der zeitigen Archonten um wäre, so würde man besondere Gerichte bestellen müssen, welche entweder aus den Reichen oder

aus

aus dem ganzen Volke genommen und ebenfalls durchs Loos bestimmt würden, um die gewesenen Regenten vor sich zu fodern und sie wegen ihrer verwalteten Regierung zur Rechenschaft zu ziehen. Jedem der Lust hätte, stünde es dann frei, als Ankläger gegen jene aufzutreten und sie zu beschuldigen, daß sie nicht nach den geschriebenen Gesezen und den alten Gebräuchen der Vorfahren das Jahr hindurch die Schiffarth und Heilkunde regiert hätten. Diejenigen nun, welche man überweisen könnte, daß sie sich dergleichen hätten zu Schulden kommen lassen, würden von den Richtern zu dieser oder jener Strafe verdammt.

Der junge Sokr. Wer unter solchen Umständen und unter solchen Menschen eine Archontie oder Befehlshaberschaft übernähme, der verdiente allerdings, daß er aufs härteste bestraft würde.

Der Fremd. Dazu kommt noch, daß man folgendes zu einem allgemeinen Gesez in dieser ganzen Sache würde machen müssen: nämlich daß, wenn jemand eine andere Steuerkunst und Schiffarth, als die in den ausdrüklichen Vorschriften enthalten wäre, einführen, oder die Gesundheitslehre und wahre Heilkunde durch Rükssicht auf allerlei äußere Dinge, als Winde, Wärme und Kälte, verfälschen, und nach seinem eigenen Kopfe über diese Dinge, es sey was es wolle, lehren wollte; ein solcher erstlich gar nicht den

Namen

Namen eines Arztes oder Steuerkundigen führen, sondern für einen naseweisen Speculanten, Schwäzer und Sophisten gehalten werden sollte: zweitens, daß es einem jeden, der dazu Erlaubniß habe, frei stehen sollte, ihn vor Gericht zu ziehen und anzuklagen als einen, der jüngere Leute verderbe und sie zu überreden suche, die hergebrachte Steuer- und Heilkunde zu untergraben, als welche beiden Künste nicht nach den Gesezen, sondern nach freier Willkühr getrieben werden müßten: und wenn man ihn als einen solchen befinden würde, der jungen oder alten Leuten Meinungen beibrächte, die gegen die Geseze und ausdrüklichen Verordnungen wären; so sollte er aufs äußerste und härteste bestraft werden. Denn Niemand müsse klüger seyn wollen, als die Geseze; und jeder sey im Stande, die Heilkunde und Gesundheitslehre so wohl als die Steuerkunst und Schiffarth zu verstehen und zu beurtheilen, weil jeder, der nur Lust habe, sich mit den geschriebenen Verordnungen und väterlichen Gebräuchen bekannt machen könne. —

Was meinst du, Sokrates, wenn man auf die Weise verführe nicht nur in Absicht auf die eben genannten Wissenschaften oder Künste, sondern auch in Absicht auf die Kriegskunst, alle Arten der Jagd, alle Theile der Mahlerei und der nachbildenden Künste überhaupt, die ganze Kunst alle und jede Werkzeuge und Geräthschaften zu verfertigen, den Landbau, die Gartenkunst, das Forstwesen, die Pferde- und

Heer-

Heerdenzucht überhaupt, die Mantik oder Wahrsagungskunst, und alles was zu den Kunstverrichtungen der Staatsdiener gehört, das Würfelspiel, die reine oder auf wirkliche Körper und Bewegung angewandte Mathematik: — wenn man, sag' ich, in Absicht aller dieser Wissenschaften, Künste und Kunstverrichtungen nicht nach der lebenden Kunst, sondern nach zweideutigen Vorschriften und Gesezen verfahren wollte, was würde da herauskommen?

Der junge Sokr. Offenbar würden alle Künste untergehen und nie wieder zum Vorschein kommen, eben jenes verbietenden Gesezes wegen: und das menschliche Leben, was schon jezt viele Schwierigkeiten hat, alsdann ganz unerträglich werden.

Der Fremd. Wie aber dann, wenn nach der einmal getroffenen Einrichtung, zufolge welcher jedes der genannten Dinge nach Maaßgabe der gesezlichen Vorschrift geschehen müßte, gerade derjenige, der von uns erwählt oder nach dem willkührlichen Lose dazu bestellt worden, über die schriftlichen Verordnungen zu wachen, diese ganz und gar in den Wind schlüge, und aus Gewinnsucht oder Eigenlust das Gegentheil thäte von dem was er thun sollte, ohne selbst die mindeste Einsicht und Erkenntniß zu haben, würde denn das Uebel nicht noch weit größer seyn?

Der junge Sokr. Unstreitig!

Der

Der Fremd. Denn wenn ein Unwissender es wagt, gegen Gesetze zu handeln, die noch mit ziemlicher Erfahrung gemacht worden, und zwar von solchen, die nach gemeinschaftlichen Berathschlagungen alles nach dem Beifall des großen Haufens abgefaßt und denselben dahin bewogen haben, diese Gesetze gelten zu lassen, so sündigt er weit ärger, und verkehrt die Geschäfte des Lebens weit mehr, als geschriebene Gesetze je thun können.

Der junge Sokr. Offenbar!

Der Fremd. Daher haben diejenigen, welche über irgend eine Sache Gesetze oder Vorschriften geben, die zweite Farth, wie man im Sprichwort zu reden pflegt, weil Niemand mehr, weder ein Einzelner, noch das ganze Volk, auch nicht das Mindeste gegen jene Vorschriften wagen oder versuchen darf.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Was nun von Sachverständigen nach ihrem besten Vermögen auf die Weise verordnet worden, das kann als Nachahmung der Wahrheit betrachtet werden und den einzelnen Menschen dazu dienen.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Was aber den Sachverständigen selbst betrifft, so haben wir oben gesagt, wenn wir uns dessen noch erinnern, daß der

wahr-

wahrhafte Staatsweise, zufolge seiner Kunst, vieles nach eignem Gutdünken thun werde, ohne sich um die geschriebenen Verordnungen zu bekümmern, so oft er nämlich siehet, daß gewisse Maaßregeln besser sind, als die bereits von ihm geschriebenen, die sich gegen das was unter besondern Umständen das Beste ist, etwa verhalten, wie jene Vorschriften des Arztes, die er seinem Kranken nur für die Zeit, da er selbst abwesend seyn mußte, hinterlassen hatte.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Wenn also eine Regierung, sie werde von Einem oder von vielen verwaltet, gegen wirklich vorhandene Gesetze etwas zu thun unternimt, das besser, obgleich vom alten abweichend ist, so thut sie nichts anders, als was jener wahrhafte Sachverständige seinem Vermögen nach that.

Der junge Sokr. Unstreitig!

Der Fremd. Wenn hingegen ganz Unwissende eben dieses thäten, so würden sie zwar auch das Wahre der Sache nachahmen wollen, aber es sehr schlecht nachahmen: denn bei Kunstverständigen ist dieses keine Nachahmung mehr, sondern die eigentlichste Wahrheit selbst.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Nun aber haben wir uns schon oben darüber einverstanden, daß der große Haufen

der

der Menschen niemals im Besiz irgend einer Kunst oder Wissenschaft seyn könne.

Der junge Sokr. Das ist angenommen.

Der Fremd. Wenn nun die Staatsweisheit des Königs eine Kunst oder Wissenschaft ist, so kann weder die Menge der Reichen noch des ganzen Volks derselben theilhaftig werden.

Der junge Sokr. Wie sollte er?

Der Fremd. Wenn also Aristokratien oder Demokratien die wahrhafte Staatsverfassung des Einen, der mit Einsicht und Kunst regiert, nach bestem Vermögen nachahmen wollen, so dürfen sie nie gegen die ausdrüklichen Vorschriften der Geseze, wenn dergleichen wirklich vorhanden sind, noch gegen die eingeführten Sitten und Gebräuche des Landes handeln [8]).

Der junge Sokr. Vortrefflich!

Der

8) Nämlich in so fern sie Nachahmungen der wirklichen Staatsweisheit und Kunst sind, müssen sie dieselben zu erhalten suchen und dabei bleiben, weil sie den wahrhaften Staatsweisen in der Kunst abzuändern und in jedem Fall das Beste zu bestimmen, doch nicht nachahmen können: denn wenn sie es geschehen lassen wollten, daß gewisse Novatoren aus eigenem Interesse dergleichen thäten, so würden sie aus einem unvollkommnern Zustande in den allerschlechtesten versinken.

Der Fremd. Wenn nun die Reichen und Vornehmen eines Staats auf die Weise nachahmen, so nennt man eine solche Staatsverfassung Aristokratie; hingegen Oligarchie, wenn eben dieselben die Gesetze verachten.

Der junge Sokr. Das hat Grund.

Der Fremd. Wenn ein Einzicher nach Gesetzen regiert, und in so fern nachahmt, was der Kunstverständige aus eigner Einsicht thut, so nennt man ihn König, so daß man dem Namen nach keinen Unterschied macht zwischen dem Monarchen, der nach eigener Wissenschaft und dem, der nach bloßer Meinung, die ihm das Gesez darbietet, regiert.

Der junge Sokr. Das thut man freilich nicht.

Der Fremd. Diesemnach wird auch der eine Regent, der im Besiz der wahren politischen Wissenschaft ist, keinen andern Namen als den eines Königs führen können, weil unter den fünf Namen der vorhin angegebenen Regierungsarten für die monarchische sich nur dieser eine fand.

Der junge Sokr. Ganz richtig!

Der Fremd. Wenn aber ein Alleinherrscher weder nach Gesezen noch nach Landesgebräuchen und Herkommen verfährt, sondern dem wahrhaften Staatsweisen nachmachen will, (der nach seiner Einsicht das Beste in jedem Falle durchsezen

zu müssen glaubt, es mag gegen die geschriebenen Gesetze seyn oder nicht,) dabei aber sich durch bloße Eigenlust oder Unwissenheit in seiner Nachahmung leiten lässet, kann man denn einen solchen wohl anders als Tyrann nennen?

Der junge Sokr. Nicht anders!

Der Fremd. Tyrann und König, Oligarchie, Aristokratie und Demokratie sind daher, wie wir annehmen, auf keine andere Weise entstanden, als aus der Unzufriedenheit der Menschen mit der Herrschaft eines Einzichen, und weil sie nicht glaubten, daß irgend ein Mensch jemals gefunden werde, der eine solche Alleinherrschaft verdiene; ein solcher nämlich, der eben so geneigt als vermögend wäre, mit Tugend und Weisheit zu regieren und für alle, was gerecht und heilig ist, zu bestimmen; sondern vielmehr fürchteten, ein solcher würde sich an seinen Unterthanen, so oft es ihm beliebte und an welchem er wollte, vergreifen, sie tödten und mishandeln: daher haben sie diesem Uebel auf die Weise vorbeugen wollen: denn sonst glaube ich, daß ein König des Charakters, wie wir ihn verlangt haben, allerdings geliebt werden, und die einzich wahre Staatsverfassung am besten und zur Wohlfarth aller Bürger regieren würde.

Der junge Sokr. Wie sollte er nicht?

Der Fremd. Da aber jezt, wie wir gesagt haben, in den Staaten kein solcher König gebohren wird, wie in den Bienenstöcken, der durch ausnehmende Vorzüge des Leibes und des Geistes zum Alleinherrscher von der Natur selbst bestimmt wäre; so scheint es allerdings nothwendig, daß mehrere zusammentreten, um schriftliche Verordnungen zu machen, wobei sie denn die Fußstapfen der wahrhaftesten Staatsverfassung verfolgen.

Der junge Sokr. Das scheint so.

Der Fremd. Wir wundern uns also noch, Sokrates, daß in dergleichen Staaten solche Uebel, wie wir sehen, entstehen und entstehen werden, da sie doch keinen andern Grund haben, worauf sie sich stüzen, als daß sie nach geschriebenen Gesezen und Herkommen, und nicht nach lebendiger Wissenschaft, alles betreiben? Gewiß, wenn eine andere Regierungsart nach solchen Maaßregeln verfahren wollte, so würden die daraus folgenden Uebel sie ganz und gar umstoßen.

Sollte man sich nicht vielmehr darüber wundern, wie stark und dauerhaft ein Staat von Natur ist? Denn ohngeachtet die Staaten mit solchen Uebeln seit undenklichen Zeiten zu kämpfen gehabt haben, so dauren doch noch einige derselben bis jezt fort, und bleiben, wie sie sind: indessen gehen doch auch viele, gleich untersinkenden Schiffen, von Zeit zu Zeit zu Grunde, sind schon zu Grunde gegangen und werden noch zu

Grunde

Grunde gehen, weil die, welche das Steuerruder führen sollen, grundverderbt und in den wichtigsten Sachen höchst unwissend sind; Leute, die, ohngeachtet sie von der Staatsweisheit gar nichts verstehen, doch von sich glauben, daß sie unter allen Wissenschaften diese gerade am besten verstünden *).

Der junge Sokr. Vollkommen wahr!

Der Fremd. Da einem nun in allen Staatsverfassungen, die nicht rechter Art sind, das Leben schwer wird, so frägt sich, in welcher sich noch am leichtesten leben läßt, und in welcher am schwersten?

Ob dies gleich nur eine Nebensache ist, deren Untersuchung nicht zu unserem jezigen Vorhaben gehört, so kommt es doch darauf an, daß wir sie einsehen, weil sie sich auf das Ganze beziehet, und wir alle vielleicht alles darum thun.

Der junge Sokr. Allerdings müssen wir das!

Der Fremd. Unter den drei zuerst genannten Staatsverfassungen wird es einem nun in dieser theils am leichtesten, theils am schwersten.

*) Offenbar eine satyrische Anspielung auf seine Mitbürger. Nirgend wimmelte es so sehr von seyn wollenden Politikern und politischen Kannengiessern, als in Athen, wo jeder sich im Besiz der Wissenschaft dünkte, welche Plato mit Recht für die schwerste von allen erklärt.

Der junge Sokr. Welche drei meinst du?

Der Fremd. Keine andere, als die Regierungsformen des Einen, der Wenigen und Vielen, die wir vorhin als die drei vorhandenen angaben, da wir noch nicht weiter unterschieden hatten.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Wenn wir jede von diesen dreien wieder in zwei andere theilen, so entstehen sechse, und mit der einzich wahren, die wir besonders sezen, sieben.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremd. Die Monarchie theilt sich in die Königliche und Tyrannische; die Herrschaft der Wenigen in die Aristokratie, welcher Name etwas Gutes verspricht, und in die Oligarchie; und für die Herrschaft des großen Haufens endlich haben wir vorhin nur den einen Namen der Demokratie oder Volksregierung gesezt, jezt aber müssen wir auch diese in zwei Arten theilen.

Der junge Sokr. Wie und in welche?

Der Fremd. Auf keine andere Weise, als die vorhergehenden, gesezt auch, daß wir noch keinen zwiefachen Namen für dieselbe haben *): sie

*) κἂν εἰ τυγχάνει ἤδη διπλοῦν ἐστι τοῦτο. Ficin übersezt: etiamsi nomen huius sit geminum. Ich lese: κἂν εἰ τυγχάνομεν ἤδη διπλοῦν οὐκ ἐστι τοῦτο.

sie hat wenigstens mit den übrigen dieses gemein, daß sie entweder nach Gesezen oder ohne Geseze und wider die Geseze verfahren kann.

Der junge Sokr. Das hat seine Richtigkeit.

Der Fremd. Diese Eintheilung brauchten wir damals nicht, als es uns noch blos darauf ankam, die wahre Staatsverfassung aufzusuchen, wie im Vorhergehenden angezeigt worden: nachdem wir nun diese abgesondert, jene aber als nothwendig gesezt haben, so müssen wir bei jeder derselben die gesezmäßige und gesezwidrige Art als zwei Formen betrachten.

Der junge Sokr. Das scheint nach dem was jezt gesagt worden.

Der Fremd. Unter allen sechs Regierungsformen ist nun die Monarchie die beste, in so fern sie nach guten Vorschriften oder Grundgesezen verfährt: hart hingegen und ein unerträgliches Joch, so bald sie gesezlos handelt.

Der junge Sokr. Das scheint.

Der Fremd. Die Regierungsform der Wenigen hingegen behauptet zwischen der Monarchie und Demokratie einen Mittelwerth, so wie das Wenige zwischen dem Einen und Vielen in der Mitte stehet.

Was aber endlich die Volksherrschaft betrifft, so ist diese in jedem Betracht unvermögend, und kann, mit den übrigen verglichen, nichts

Großes zu Stande bringen, weder im guten, noch bösen Verstande, weil die Bestellung der Obrigkeiten so sehr ins Kleine getrieben, und diese aus der ganzen Volksmenge gezogen werden müssen.

Daher ist diese unter allen Staatsverfassungen, in so fern sie nach Gesezen verfahren, die schlechteste: die beste hingegen, wenn alle übrige Gesezlos zu Werke gehen: und wenn alle übrige zügellos sind, so ist es am besten, in einer Demokratie zu leben; halten jene aber gute Ordnung und Zucht, dann ist es hier am schlechtesten. Die erste verdient vor allen den Vorzug und enthält das meiste Gute, die siebte ausgenommen, welche über alle andere Staatsverfassungen eben so erhaben ist, wie die Gottheit über die Menschen.

Der junge Sokr. Alles dieses scheint wirklich so, wie du sagst: und der große Unterschied, welchen du zwischen der siebten und den übrigen Staatsverfassungen machst, hat Grund.

Der Fremd. Wir müssen daher die gemeinen Staatsleute aller jener Regierungsformen, die siebte ausgenommen, welche sich auf wahre Einsicht und Weisheit gründet, aus der Zahl der wahrhaften Staatsweisen ausstreichen, und sie vielmehr für Schöpfer der Meutereien und Factionen halten, für Vorsteher der größten Afterbilder und selbst für wahre Larven, für die größten Affen, Taschenspieler und ärgsten Sophisten.

Der junge Sokr. Nichts paßt mehr als diese Namen auf jene sogenannten Politiker.

Der Fremd. Nun so wären wir doch endlich so weit gekommen; jenen Haufen tanzender Kentauren und Satyrn, den wir vorhin erblikten und glaubten, daß er keinen Theil habe an der wahrhaften Staatskunst, jezt nach vieler Mühe auf die Seite geschafft zu haben.

Der junge Sokr. Wie es scheint.

Der Fremd. Allein nun ist noch eine andere Klasse von Menschen übrig, die wegen ihrer nähern Verwandtschaft mit dem Geschlechte der Könige noch weit schwerer, als jene, von demselben zu unterscheiden ist. Daher ich glaube, daß es uns eben so gehet, wie denen, welche Golderze aus der Erde graben.

Der junge Sokr. In wie fern meinst du?

Der Fremd. Diese sondern zuerst von dem Golderze allen äußern Unrath ab, Erde, Steine u. s. w. Damit aber haben sie noch kein reines Gold, indem noch vieles übrig bleibt, was mit dem Golde näher verwandt und nicht ohne Werth ist, und sich nur durch Feuer davon scheiden lässet, als Messing, Silber, zuweilen auch Diamanten. Alle diese Dinge können nur durch starke Schmelzungen und Läuterungen so geschieden werden, daß nichts, als das reine lautere Gold, übrig bleibt.

Der junge Sokr. Das hat seine Richtigkeit.

Der Fremd. Auf eben die Weise, scheint es, haben auch wir bis jezt von der politischen Wissenschaft blos dasjenige abgesondert, was derselben ganz fremd ist und in keiner nähern Verbindung mit ihr steht, dagegen aber noch gewisse edlere und mit ihr verwandte Dinge übrig gelassen, ich meine die Kunst des Heerführers, des Richters und insbesondere die Redekunst, welche der königlichen dadurch verwandt ist, daß sie zu dem was recht ist überredet, und die Angelegenheiten der Staaten mit regiert.

Ist jemand nun im Stande, auch diese auf eine leichte Weise abzusondern, so wird er uns die königliche Kunst, welche wir suchen, in ihrer ganzen Reinheit und Lauterkeit, wie sie an sich ist, zeigen.

Der junge Sokr. Wir müssen diesen Versuch machen.

Der Fremd. Durch den Versuch wird sie offenbar werden.

Zur Erläuterung soll uns die Kunst der Musen oder die Lehre von den Künsten und Wissenschaften dienen.

Sage mir also —

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremd. Kann man nicht Wissenschaften lernen, so wie jede der handarbeitenden Künste?

Der junge Sokr. O ja!

Der Fremd. Giebt es nicht auch ein Gewisses, welches uns sagt, ob wir diese oder jene Kunst und Wissenschaft lernen müssen, oder nicht? und können wir dieses nicht auch Wissenschaft nennen, und zwar eine solche, die sich auf jene bezieht?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Die also auch von jenen verschieden ist und damit nicht zu verwechseln?

Der junge Sokr. Verschieden!

Der Fremd. So sage mir denn, ob unter jenen Künsten und Wissenschaften keine über die andere gebieten darf? oder jene über die leztgenannte? oder ob die leztgenannte alle übrige bestimmen und regieren muß?

Der junge Sokr. Die leztgenannte ist über jene, weil sie dieselben beurtheilt und sagt, ob wir sie lernen sollen, oder nicht.

Der Fremd. Also muß sie, deiner Meinung nach, auch über diejenige gebieten, welche ihre Schüler lehrt und gelernt wird.

Der junge Sokr. Gar sehr!

Der Fremd. Und die, welche sagt, ob man überreden soll oder nicht, über die, welche überreden kann?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Gut!

Zu welcher Wissenschaft müssen wir denn die Kunst rechnen, welche einen großen Haufen oder das Volk zu überreden vermag, und zwar mehr durch Erzählungen und Sagen, als durch Lehre?

Der junge Sokr. Auch diese, glaube ich, ist ein Theil der Rhetorik oder Redekunst.

Der Fremd. Welcher Wissenschaft aber kommt es zu, zu beurtheilen und zu bestimmen, ob man gegen diese oder jene Menschen Ueberredung oder Gewalt gebrauchen, oder wie man sich überhaupt benehmen müsse?

Der junge Sokr. Eben derjenigen, welche über die Ueberredungs- und Redekunst gebietet.

Der Fremd. Das wäre aber wohl keine andere, wie ich glaube, als die Wissenschaft des Staatsweisen.

Der junge Sokr. Gerade diese.

Der Fremd. So wäre denn die Redekunst von der Staatskunst in aller Geschwindigkeit abgesondert, als Etwas von dieser verschiedenes und derselben dienendes.

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremd. Was wäre aber von dieser Wissenschaft oder Kunstfertigkeit zu denken?

Der junge Sokr. Von welcher?

Der Fremd. Die uns lehrt, wie wir gegen unsere Feinde kriegen sollen. Kann man annehmen, daß hier etwas Kunstmäßiges zum Grunde liege, oder nicht?

Der junge Sokr. Wie sollte das nicht, da ja die Kunst des Heerführers und das ganze Kriegswesen darauf beruhet.

Der Fremd. Ist aber die Einsicht, wonach mit Klugheit überlegt und entschieden wird, ob man wirklich zum Kriege schreiten, oder sich gütlich vergleichen müsse, von der eben genannten verschieden, oder einerlei mit derselben?

Der junge Sokr. Nach dem Bisherigen, davon verschieden.

Der Fremd. Also über diese gebietend, welches gleichfalls aus dem Bisherigen folgt?

Der junge Sokr. Ja!

Der Fremd. Könnte man dieser Gebieterin einer so mächtigen und ansehnlichen Kunst, als die ganze Kriegskunst ist, wohl einen andern Namen geben, als den Namen der königlichen Kunst?

Der junge Sokr. Keinen andern?

Der Fremd. Die Wissenschaft des Heerführers wird also, als eine Dienerin der Staatskunst, nicht die Staatskunst selbst seyn.

Der junge Sokr. Das scheint nicht.

Der Fremd. Laß uns nun auch die Einsicht der Richter, und zwar derer, die diesen Namen mit Recht führen, beurtheilen.

Der junge Sokr. Ich wünsche es.

Der Fremd. Erstrekt sich dieselbe wohl weiter, als daß sie alle Verträge und Händel der Bürger unter einander beurtheilt, in Rükksicht auf die Gesezze, die sie von der königlichen Gesezgebung selbst erhalten hat, und hienach in jedem Falle bestimmt, was Recht oder Unrecht sey? Daher denn auch ihre eigene Tugend dabei nicht weiter geht, als daß sie sich weder durch Geschenke, noch durch Furcht, nicht durch Mitleiden, Haß und Feindschaft, noch durch Gunst oder Liebe blenden läßt, die Händel der Bürger anders zu schlichten, als nach dem Willen des Gesezgebers.

Der junge Sokr. In der That bestehet das Geschäft eines Richters in nichts anderem, als was du angegeben hast.

Der Fremd. So finden wir denn, daß auch die Stärke des Richters nicht königlicher Art sey, sondern der königlichen Kunst nur diene, in so fern sie eine Wächterin der Gesezze ist.

Der junge Sokr. Das scheint.

Der Fremd. Hieraus folgt nun, wie jeder, der die bisher genannten Wissenschaften betrachtet, einsehen wird, daß keine derselben die eigentlich königli-

königliche sey, als welche die verschiedenen Arbeiten nicht selbst thut, sondern vielmehr diejenigen regiert, welche sie thun können, die Befehlshaberschaften, das Vermögen und die Betriebsamkeit der wichtigsten Personen im Staate beurtheilt, und die günstigen oder ungünstigen Zeitpunkte und Gelegenheiten ersiehet, da hingegen alle übrigen nur das Vorgeschriebene ausführen.

Der junge Sokr. Richtig!

Der Fremd. Da also alle bisher beschriebene Künste weder über sich selbst noch eine über die andere gebieten, sondern jede derselben nur ihr eigenthümliches Geschäft zu betreiben hat, so haben sie nach diesen ihren eigenthümlichen Geschäften auch mit Recht ihre besondern Namen erhalten.

Der junge Sokr. Das haben sie.

Der Fremd. Dahingegen diejenige, welche über alle diese herrscht, und die Oberaufsicht hat so wohl über die Gesetze als über alles was den Staat betrifft, und überhaupt das Ganze zusammenhält, mit Recht einen Namen bekommt, der das Gemeinschaftliche aller dieser Verhältnisse bezeichnet, und das ist der Name der politischen Kunst oder Staatsweisheit.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Wie wenn wir dieselbe nun nach dem obigen Beispiele der Tuchweberkunst

näher

näher durchgingen, nachdem alle einzelne Arten der Dinge, die zu einem Staate gehören, erklärt worden?

Der junge Sokr. Ich wünsche es sehr.

Der Fremd. So müssen wir denn die Natur der königlichen Weberei beschreiben, so wohl die Art, wie sie webt, als was für ein Gewebe sie giebt.

Der junge Sokr. Das müssen wir.

Der Fremd. So schwer dies auch ist, so scheint es doch nun nothwendig.

Der junge Sokr. Wir müssen daran.

Der Fremd. Daß ein Theil der Tugend von dem was man Art oder Natur der Tugend selbst nennt, gewissermaßen verschieden sey, das läßt sich, wie viele glauben, selbst gegen die größten Streiter erweisen.

Der junge Sokr. Ich verstehe dich nicht.

Der Fremd. Nun so höre.

Du glaubst doch, daß Tapferkeit ein Theil der Tugend sey.

Der junge Sokr. O ja!

Der Fremd. Auch daß die Mäßigung ein Theil derselben Tugend sey, wovon es die Tapferkeit ist, obgleich jene von dieser verschieden ist?

Der junge Sokr. Auch das!

Der Fremd. Ueber diese beiden Theile der Tugend müssen wir eine Erklärung wagen, die etwas wunderbar ist.

Der junge Sokr. Welche?

Der Fremd. Daß beide gewissermaßen in vielen Dingen einander widerstreiten und sich gleichsam gegen einander auflehnen.

Der junge Sokr. Wie meinst du das?

Der Fremd. Meine Behauptung ist fast unerhört. Denn gewöhnlich nimt man an, daß alle Theile der Tugend in gegenseitiger Harmonie stehen.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Laß uns die Sache näher erwegen, und mit aller Aufmerksamkeit betrachten, ob das was hier zum Grunde liegt, wirklich so einfacher Natur sey, oder nicht vielmehr ein Unterschied da sey, der die Verwandtschaft nicht aufhebt.

Der junge Sokr. Das mag wohl: zeige aber, wo dieser Unterschied zu suchen sey.

Der Fremd. Er muß gesucht werden in allen den Dingen, die wir schön und edel nennen, und die wir unter zwei entgegengesezte Arten bringen.

Der junge Sokr. Rede deutlicher!

Der Fremd. Leichtigkeit und Schnelligkeit in Absicht der Körper oder Seelen oder in Bewegung der Stimme, es sey in ihnen selbst oder in ihren Abbildungen und Nachahmungen, wie Musik und Mahlerei sie geben, hast du entweder selbst je gelobt, oder doch gehört, daß andere sie lobten, nicht wahr?

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Erinnerst du dich auch, in wie fern beides in jedem der genannten Dinge gelobt wird?

Der junge Sokr. Das nicht!

Der Fremd. Möcht' ich doch im Stande seyn, dir meinen Gedanken hierüber in Worten zu erklären!

Der junge Sokr. Nun was hindert dich?

Der Fremd. Dir scheint das wohl eine leichte Sache. Nun wir wollen dasselbe in den entgegengesezten Unterarten betrachten.

Wenn wir oft und in vielen Fällen Schnelligkeit, Heftigkeit und Schärfe des Geistes oder Körpers oder der Stimme bewundern, so nennen wir es, in so fern wir es loben, überhaupt Stärke oder Tapferkeit.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremd. Wir nennen das Scharfe nicht weniger tapfer als das Geschwinde, und so auch

das

das Heftige oder Fortreißende, und gebrauchen also für alle diese Dinge, in so fern wir sie loben wollen, diesen gemeinschaftlichen Namen.

Der junge Sokr. Das ist wahr!

Der Fremd. Giebt es aber nicht eben so wohl auch viele Fälle und Handlungen, wo wir das Sanfte und Ruhige loben?

Der junge Sokr. Ja wohl!

Der Fremd. Wir loben also dieses wie jenes: brauchen wir aber in diesem Falle nicht einen ganz andern Namen, wodurch wir unser Lob anzeigen, einen entgegengesezten!

Der junge Sokr. In wie fern?

Der Fremd. In so fern wir diese Dinge ruhig und gemäßigt nennen. Auf die Weise reden wir von Ruhe und Mäßigung des Geistes, die wir so liebenswürdig finden; auf die Weise loben wir das Bedächtige und Sanfte in den Handlungen; das Liebliche und Ernsthafte in der Musik, nebst allen was man rhytmische oder abgemessene Bewegung nennt, und überhaupt jede Manier jeder schönen Kunst, die zu rechter Zeit an sich zu halten weiß. Für alle diese Dinge brauchen wir nicht den Namen Tapferkeit oder Stärke, sondern Mäßigung und Feinheit.

Der junge Sokr. Sehr richtig!

Der Fremd. Wenn aber das Eine wie das Andere zur Unzeit kommt, oder sich da findet, wo es nicht seyn sollte, dann tadeln wir es, und gebrauchen Namen dafür, die diesen entgegengesezten Tadel ausdrücken.

Der junge Sokr. Wie denn?

Der Fremd. Was zur Unzeit und über die Gebühr scharf und geschwind und rauh oder hart ist, nennen wir gewaltsam und wüthend; das zu Schwerfällige, zu Langsame und zu Weiche, feige, untüchtig und faul: so wie wir denn überhaupt finden, daß das Genannte so wohl als die Mäßigung und Tapferkeit, ihrer Natur nach einander entgegengesezt, in einem gegenseitigen Zweikampfe stehen und sich gleichsam wider einander auflehnen, und sich folglich nicht vereinigen lassen in Handlungen, die sich darauf beziehen, so wie wir auch erkennen werden, wenn wir die Sache weiter verfolgen, daß selbst diejenigen, welche diese entgegengesezte Charakterismen in ihren Seelen tragen, von einander verschieden sind und disharmoniren.

Der junge Sokr. In Absicht welcher Dinge meinst du?

Der Fremd. Natürlich in Absicht aller der eben genannten so wohl, als vieler andern. Denn da beide Arten, wie ich glaube, jedesmal dasjenige als ihr eignes loben, womit sie verwandt

sind,

sind, und das Gegentheil, womit ihre Natur in Disharmonie stehet, als fremd und abweichend tadeln: so müssen sie auch, in Absicht vieler Dinge, gegen einander in großer Feindschaft stehen.

Der junge Sokr. Das scheint.

Der Fremd. In einzelnen Fällen und bei einzelnen Menschen zeigt sich dieser Zwist der entgegengesezten Arten nur als eine Art von Spiel: aber in Absicht höchst wichtiger Dinge wird er für ganze Staaten die zerstöhrendste aller Krankheiten.

Der junge Sokr. In Absicht welcher Dinge meinst du?

Der Fremd. Natürlich in Absicht der ganzen Manier und Einrichtung des Lebens.

Denn die, welche vorzüglich bescheiden sind, suchen immer ein ruhiges Leben, und thun daher nur das, was sie selbst zunächst angehet, indem sie nur Friede und Eintracht wünschen und suchen so wohl zu Hause und gegen ihre Mitbürger, als gegen auswärtige Staaten.

Weil sie aber diese ihre Liebe zur Ruhe und zum Frieden übertreiben und auch da beobachten, wo sie nicht sollten, weil sie weiter nichts unternehmen wollen, als wozu sie geneigt sind, so werden sie nicht nur selbst unvermerkt ganz feige und muthlos zu allen gefahrvollen Unternehmungen,

gen, sondern sie bilden auch die junge Welt nach sich eben so.

Hieraus folgt denn natürlich, daß sie jedem Angriffe von außen blos stehen, und in wenigen Jahren, ehe sie sich dessen versehen, sich und ihre Kinder und ihr ganzes Vaterland in die Knechtschaft bringen und alle bürgerliche Freiheit einbüßen.

Der junge Sokr. Gewiß ein schweres und hartes Schikfal!

Der Fremd. Diejenigen hingegen, welche sich einer mehr kriegerischen Lebensart befleißigen, reizen und verleiten ihr Vaterland immer zu Kriegen, wozu sie selbst einen übertriebenen Hang haben, und machen die größten und mächtigsten Völker demselben zu Feinden, so daß sie ihre Staaten entweder ganz zu Grunde richten, oder den Feinden unterwürfig machen und in Sklaverei bringen, nicht wahr?

Der junge Sokr. Eben so wahr!

Der Fremd. Wie sollte man also nicht eingestehen müssen, daß jene beide Arten gegen einander immer im größten Streite sind?

Der junge Sokr. Das muß man allerdings!

Der Fremd. Wir hätten also wahr befunden, was wir gleich beim Anfange dieser Untersuchung annahmen, daß gewisse Theile der Tugend ihrer entgegengesezten Natur nach unter sich

eben

eben so wohl streiten, als diejenigen, welchen der eine oder der andere als natürlicher Charakter zu Theil geworden ist.

Der junge Sokr. Das siehet man.

Der Fremd. Wollen wir nun auch dieses näher erwegen?

Der junge Sokr. Was denn?

Der Fremd. Ob es nicht unter den zusammensezenden Wissenschaften eine gebe, deren eigenthümliches Werk es ist, wäre ihr Gegenstand auch noch so geringe, daß sie von selbst aus schlechten und guten Theilen ein Ganzes macht? oder ob jede Wissenschaft, so viel sie immer kann, dahin strebe, die schlechten Theile abzusondern, und nur das Tüchtige und Brauchbare für sich zu wählen, so daß sie aus diesen, so wohl ähnlichen als unähnlichen, insgesammt ein gemeinschaftlich verbundenes Ganzes bildet, welches seiner Idee, Kraft und Wirkung nach Eins ist?

Der junge Sokr. Dies Leztere!

Der Fremd. Folglich wird denn die wahrhafte Staatswissenschaft, so viel an ihr ist, niemals darauf ausgehen, aus guten und verdorbenen Menschen einen Staat zusammen zu sezen: vielmehr wird sie zuerst selbst vermittelst der genauesten Zucht als eine scharfe Prüferin sich beweisen; und darauf allen denen, die ihr im Geschäft der Zucht und Unterweisung dienen können,

durch ihre Befehle und Oberaufsicht eben dieses zur Pflicht machen, so wie die Tuchweberkunst den Wollekämmern und andern, die dem Weber vorarbeiten, als beständige Anweiserin und Vorsteherin gleichsam zur Seite gehet, und einen jeden anhält das zu thun, was der Weber zu seiner Kunst gebraucht.

Der junge Sokr. Gar sehr!

Der Fremd. Dasselbe scheint mir auch die königliche Kunst zu thun.

Als Oberaufseherin aller übrigen Künste hält sie alle, die nach den Gesezen unterweisen und andere bilden, dazu an, nur solche Kunstfertigkeiten und Uebungen treiben zu lassen, welche dazu dienen, wohlgesittete Bürger zu bilden, die dem gemeinen Wesen selbst nüzlich und brauchbar werden; dahingegen sie diejenigen, welche sich zur Tapferkeit, Mäßigung und Tugend überhaupt gar nicht ziehen lassen können noch wollen, sondern sich durch die Bösartigkeit ihres Naturels zu Irreligiositäten, Ruchlosigkeiten und Ungerechtigkeiten hinreißen lassen, aus ihrer Mitte zu entfernen sucht, indem sie die härtesten Strafen des Todes, der Verbannung oder äußersten Beschimpfung an ihnen vollzieht.

Der junge Sokr. So sagt man.

Der Fremd. Die ganz Ungefehrigen und Niedriggesinnten hält sie zu knechtischen Arbeiten an.

Der junge Sokr. Mit Recht!

Der Fremd. Was hingegen die übrigen betrifft, nämlich alle diejenigen, die von Natur so gebildet und charakterisirt sind, daß sie durch eine gute Erziehung zu edlen Menschen gemacht, und durch die Kunst in ein Ganzes zusammengewebt werden können, so betrachtet sie den Theil derselben, welcher mehr zur Tapferkeit und Heldenmüthigkeit gemacht ist, seines festen Charakters wegen, als die Scheerung ihres Gewebes; den andern hingegen, der seiner weichen und zarten Bildung wegen weniger unternehmend ist und sich gerne bescheidet, als einen gelbin Einschlag, der zugleich schmükt und ausfüllt, und sucht überhaupt das von Natur Entgegengesezte auf folgende Weise zusammen zu fügen und in einander zu weben.

Der junge Sokr. Auf welche?

Der Fremd. Zuerst nach der Verwandschaft der Dinge unter einander. Hienach knüpft sie den unsterblichen oder göttlichen Theil ihrer Seele an das harmonische Band des Göttlichen, den thierischen hingegen an das Menschliche.

Der junge Sokr. Wie verstehest du das?

Der Fremd. So oft in der menschlichen Seele eine eben so wesentliche als mit fester Ueberzeugung begleitetete Vorstellung des wahrhaft Schönen, Gerechten und Guten, so wie des Entgegengesezten, entstehet, so nenne ich sie eine göttliche und zum Gebiet des Göttlichen gehörende.

Der junge Sokr. Ganz füglich!

Der Fremd. Nun wissen wir doch, daß Niemand so sehr, als der wahrhafte Staatsweise und gute Gesezgeber im Stande ist, Kraft seiner Muse der königlichen Wissenschaft in den vorhin genannten Theilnehmern einer guten Zucht und Unterweisung solche Vorstellungen zu erwecken 10)?

Der junge Sokr. Das scheint allerdings!

Der

---

10) Wem die Verbindung zwischen diesem und dem unmittelbar vorhergehenden nicht so gleich einleuchten sollte, der merke, daß Plato unter dem harmonischen Bande des Göttlichen nichts anders versteht, als die Staatsweisheit selbst, welche aus innern Gründen der Natur der Dinge dasjenige ersiehet, was gerecht, heilig, gut und nüzlich ist, und zugleich, wie und auf welche Art das scheinbar Widerstreitende, Entgegengesezte und Disharmonische vereinigt und in Harmonie gebracht werden könne. Weil hiezu die höchste und tiefste Einsicht in die Natur der Dinge selbst, welche mehr sagen will, als politische Maaßgaben und Convenienzien, erfodert wird, diese aber in keinem andern Theile der menschlichen Seele gegründet seyn und ihren Siz haben kann, als welchen er den Göttlichen nennt; so nimt er daher

Der Fremd. Wer hingegen unvermögend ist, dergleichen zu thun, Sokrates, dem werden wir auch nie die Namen eines Staatsweisen und königlichen Mannes, deren wahre Bedeutung wir bis jezt untersucht haben, ertheilen können.

Der junge Sokr. Freilich nicht!

Der Fremd. Wird nun eine starke und tapfere Seele, in so fern sie an dieser Wahrheit Theil hat, nicht auch sanftmüthig seyn, und eben

---

daher auch an: 1) daß die Staatsweisheit, als Wissenschaft der göttlichen Harmonie, auch nur ein Gegenstand der göttlichsten Seelenkraft sey; und 2) daß gerade die, in welchen diese Seelenkraft am wirksamsten und lebendigsten ist, der Staatsweisheit gewiedmet werden müssen, die übrigen hingegen zu den anderweitigen mehr dienenden als regierenden und allgemein beurtheilenden Geschäften und Kunstverrichtungen.

Hieraus erklärt sich zugleich, was Plato in seiner Republik und sonst saat, daß die Staaten nicht eher glüklich seyn würden, als bis ihre Regenten vollkommne Weise wären, oder lauter ausgesuchte Weise zur Regierung der Staaten gewählt würden. Unter dieser einem Regenten nothwendigen Weisheit verstand er indessen nicht eine gewöhnliche Kenntniß der Menschen und menschlicher Dinge und dessen was der gemeine Lauf der Welt mit sich bringt; sondern, wie er sich darüber in seiner Republik umständlich erklärt, das Höchste, was einem Menschen zu erlangen möglich ist, wenn die göttliche Kraft der Seele am reinsten und stärksten wirkt, die allgemeine Wissenschaft der Natur und Verhältnisse, der Harmonie und Disharmonie aller Dinge, nach ihren innersten und lezten Gründen; mit einem Worte, das was er Dialektik nennt.

eben deswegen auch mit andern gerecht und billig leben wollen? hingegen, je weniger sie derselben theilhaftig ist, um so mehr auch ihrem Naturel und Charakter nach thierisch seyn?

Der junge Sokr. Wie anders?

Der Fremd. Und ein bescheidenes Naturel wird durch Annehmung jener Gesinnungen und Vorstellungen wahrhaft mäßig und bescheiden werden, wie es von jedem guten Bürger gefodert wird, nicht wahr? statt daß ein solcher Mensch ohne diese Theilnahme mit Recht den Schandnamen eines trägen und einfältigen Dummkopfs davon trägt.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Kann man daher nicht annehmen, daß eine solche widernatürliche Verwebung und Zusammenkettung so wohl der Bösen im Verhältniß zu einander, als der Guten im Verhältniß zu den Bösen niemals von Dauer seyn, noch daß irgend eine Wissenschaft es sich jemals werde Ernst seyn lassen, eine solche mit solchen Menschen zu versuchen?

Der junge Sokr. Wie sollte sie das?

Der Fremd. Nur denen kommt dieses Band zu, welche die Natur von erst an zu guten edlen Sitten gebildet hat, und die dieser ihrer Natur gemäß erzogen sind: für diese ist jene politische Zusammenfügungskunst ein heilsames Mittel, und,

wie

wie gesagt, zeigt sich gerade hier jene göttlichere Verbindungskunst solcher Tugendtheile, die sonst ihrer natürlichen Unähnlichkeit wegen ganz entgegengesezte Richtungen nehmen.

Der junge Sokr. Vollkommen wahr!

Der Fremd. Wenn einmal dieses göttliche Band recht geknüpft ist, dann kann es gar nicht schwer mehr seyn, auch alle übrige menschliche Bande zu erkennen, und nachdem sie erkannt worden, vollkommen zu knüpfen.

Der junge Sokr. In wie fern? und welche?

Der Fremd. Diejenigen, welche die Verbindungen der Familien durch Verheurathungen der Kinder betreffen, wobei es sehr darauf ankommt, wem man seine Tochter giebt und wessen Tochter man zur Frau nimt. Denn viele treffen solche Verbindungen gar nicht auf die rechte Weise, wie sie in Absicht der zu erzeugenden Kinder thun sollten.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremd. Daß man dabei so sehr auf Reichthum und Macht siehet, bedarf wohl keines weitläuftigen Tadels.

Der junge Sokr. Freilich nicht!

Der Fremd. Vielmehr verlohnt es sich von denen zu reden, die in Absicht auf die Fortpflan-

zung

zung der Geschlechter, woran ihnen gelegen ist, unrichtige Wege einschlagen.

Der junge Sokr. Allerdings!

Der Fremd. Nun aber handeln diejenigen hiebei nicht nach dem einfachen und wahren Verhältnisse der Natur, welche blos auf den gegenwärtigen Genuß sehen, und indem sie nur das ihnen Aehnliche lieb gewinnen und dem Unähnlichen abgeneigt sind, die wahre Absicht verhindern, oder äußerst erschweren.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremd. Die sanften und bescheidenen Gemüther suchen nur ihres Gleichen, und verbinden sich, so viel sie immer können, so wohl selbst mit keinen andern, als diesen, als sie auch ihre Töchter nicht gern an andere geben: eben dieses thun an ihrer Seite auch die tapfern und edelmüthigen Seelen, und suchen nur das auf, was die Natur ihnen ähnlich gebildet hat, da doch beide gerade das Gegentheil thun sollten.

Der junge Sokr. In wie fern? und warum das?

Der Fremd. Weil die tapfere Gemüthsart, wenn sie viele Geschlechter hindurch nicht mit der gemäßigten versezt wird, zuerst zwar an Stärke zunimt und den Gipfel derselben erreicht, endlich aber in wahre Raserei ausartet.

Der junge Sokr. Natürlich!

Der Fremd. Die sehr schamhafte hingegen, welche gar keine Zusäze von Muth und Beherztheit hat, wird endlich, nachdem sie viele Geschlechter-hindurch unvermischt geblieben, ganz träge und feig, und verfällt zulezt sogar in Schlaftrunkenheit und Starrsucht.

Der junge Sokr. Auch das ist eine natürliche Folge.

Der Fremd. Diese beiden Arten können indessen, wie gesagt, gar leicht mit einander verbunden werden, wenn nur in beiden die einfache wahre Vorstellung des wahrhaft Schönen und Guten herrschend ist.

Nun aber ist es das eigenthümliche und ganze Geschäft der königlichen Zusammenfügungskunst, zu verhindern, daß die gemäßigten Naturen nie für sich bleiben, ohne sich mit den tapfern und starken zu verbinden; sondern sie selbst verbindet sie durch Erweckung gleicher Vorstellungen, durch gemeinschaftliche Ehren und Unehren, durch herrschende Grundsäze und Meinungen, durch gegenseitige Ausstattungen, wodurch sie sich gleichsam einander verpfänden und verbürgen, und macht aus beiden ein glattes und dichtgewirktes Gewebe, indem sie der einen nicht mehr und nicht weniger, als der andern, die Ehrenämter und einzelnen Regierungen im Staate überträgt.

Der junge Sokr. Wie so?

Der Fremd. In einem monarchischen Staate wählt sie immer einen solchen zum Regenten, der beide Naturen in sich vereiniget; hingegen in einem aristokratischen wählt sie von jeder eine gewisse Anzahl und verbindet diese mit einander. Denn die Archonten von sanfter und gemäßigter Gemüthsart pflegen immer vorsichtig, gerecht und heilsam zu verfahren, und müssen eben deswegen von andern, die schärfer und durchfahrender sind, unterstüzt werden, damit in der Anwendung alles schnell gehe.

Der junge Sokr. Auch hierin bin ich deiner Meinung.

Der Fremd. Die tapfern und starken hingegen haben nicht so viel schonende Billigkeit und Behutsamkeit, als jene; wenn es aber darauf ankommt, etwas auszuführen und durchzusezen, so gehen sie jenen weit vor.

Daher müssen beide mit einander verbunden werden und sich einander unterstüzen, sonst ist es unmöglich, daß die Privat- und öffentlichen Angelegenheiten des Staats gut betrieben werden.

Der junge Sokr. Freilich!

Der Fremd. Das können wir also als das Hauptwerk und Ziel der Staatsweisheit und ihrer vortrefflichen Webekunst ansehen, und dafür erklären, daß sie als königliche Kunst die starken und gemäßigten Gemüthsarten zur gegenseitigen

Freund-

Freundschaft und Harmonie eines gemeinschaftlichen Lebens verbindet, und auf die Weise das köstlichste und vortrefflichste aller Gewebe zu Stande bringt, welches außerdem noch alle Menschenarten, Knechte und Freie in sich vereiniget; ja daß sie über alles wacht und für alles sorgt, was nöthig ist, um einen Staat glüklich zu machen, so weit er es irgend werden kann, ohne auch nur das Mindeste dessen, was dahin gehört, außer Acht zu lassen.

Der junge Sokr. Ich kann nicht anders, lieber Gast, als deine Schilderung und Ausführung des königlichen und staatsweisen Charakters über alle Maßen loben, denn sie enthält Alles, was sich darüber Vortreffliches sagen läßt.

Ueber den Staatsweisen des Plato, dessen Gang und Hauptgedanken.

Obgleich der vorhergehende Dialog, so gut wie der Sophist, ein eigentlich dialektischer Versuch seyn soll, wie Plato selbst erklärt, so hindert das doch nicht, daß nicht über den Gegenstand selbst, welchen er behandelt, ganz vortreffliche Sachen gesagt seyn sollten. Jenes betrifft nur die Methode, den Gang und die Art der Ausführung: und in Absicht dieses methodischen Gangs scheint mir dieser Staatsweise ein Meisterstük der Platonischen Dialektik zu seyn. Was hingegen den Inhalt selbst betrifft, so befaßt derselbe alles, was unter den angenehmsten Bildern und lehrreichsten Vergleichungen Reines und Edles über Staatsweisheit und Staatskunst gesagt werden kann, und verdient deshalb zu den schönsten Denkmälern der Griechischen Philosophie über diesen erhabnen und wichtigen Gegenstand gezählt zu werden.

Aus dem Eingange siehet man, daß dieser Dialog gleich nach dem Sophisten geschrieben worden, und daß beide mit dem Theätet (wie aus dem Eingange des Sophisten erhellet) ein ganzes Werk ausmachen, welches die Absicht hatte, drei so berühmte Namen, als die des Sophisten, Staatsweisen und Philosophen unter den damaligen Griechen waren, zu erklären, und ihre wahre Bedeutung festzusezen.

Die Einrichtung und der Gang des gegenwärtigen Gesprächs ist folgender.

Nach einer gewöhnlichen Einleitung (welche hier kürzer, als beim Sophisten, ist, weil dieses Werk sich schon auf jenes bezieht,) beginnt die ganze Untersuchung mit der Frage: ob der Staatsweise im Besiz irgend einer Wissenschaft sey, wonach er handle? Diese Frage wird bejahet. Nun kommt es darauf, zuerst im Allgemeinen zu bestimmen, zu welcher Art von Wissenschaften oder Künsten die Kunst und Wissenschaft der Staatsverwaltung zu rechnen sey.

Dieses veranlaßt zu der allgemeinen Eintheilung aller Wissenschaften und Künste in blos theoretische oder speculative und praktische oder solche, wobei zugleich Hand angelegt wird. Da nun nach genauerer Untersuchung und Erklärung befunden wird, daß der staatsweise, politische und königliche Mann sehr wenig durch körperliche Kräfte, viel und alles hingegen durch Kräfte der

Seele und Stärke des Geistes vermöge: so geschiehet der Ausspruch, daß die Wissenschaft des Staatsweisen mehr zur theoretischen als praktischen Art zu rechnen sey.

Da nun eine theoretische Wissenschaft entweder blos erkennend und beurtheilend, oder zugleich thätig befehlend seyn kann, wie durch Beispiele erläutert wird: so gehört die politische zur lezten Art.

Hierauf wird die leztere weiter eingetheilt so wohl nach ihrer Art, in die selbstbefehlende oder blos die Befehle anderer ankündigende, als nach ihren Gegenständen, in so fern sie sich entweder über unbelebte oder belebte Dinge erstrecken kann. So wie die Kunst oder Wissenschaft des Baumeisters sich mit jenen befaßt, so kann die königliche oder staatsweise Kunst nur das leztere, nämlich lebende Wesen, zum Gegenstande haben. Nun werden die belebten Wesen nach lauter disjunctiven Eintheilungen durchgenommen, bis der Verfasser auf den eigentlichen Charakter des Hirten kommt, als das erste große Bild, womit er den Staatsweisen vergleicht, und nach Maaßgabe dessen er den Charakter des Leztern untersucht!

Hienach wird denn vorläufig angenommen, daß die politische Kunst „eine Art von Hirtenkunst sey, in so fern dieselbe die gemeinschaftliche Lebensweise der Menschen, als einer Heerde von vernünftigen Thieren, regiert.“

Weil

Weil indessen ein politischer, staatsweiser oder königlicher Mann doch eigentlich für die Bürger des Staats das nicht seyn kann, was ein Hirt für seine Heerde ist, so wird jene Vergleichung der Staatsweisheit mit der Hirtenkunst gleich darauf für eben so übertrieben als unbestimmt erklärt, und dies bahnt den Weg zu ganz neuen interessanten Betrachtungen.

Daß sie erstlich unbestimmt sey, wird daraus bewiesen, daß es noch viele andere Menschen gebe, als Köche, Feldbauer, Aerzte, Meister der Gymnastik, die dem königlichen und staatsweisen Manne es streitig machen können, daß er allein ein Ernährer und Versorger der Menschen im gesellschaftlichen Leben sey.

Das Uebertriebene hingegen wird zweitens durch eine eingeschaltete Fabel von den großen Revolutionen, welche die Welt und Erde, das menschliche Geschlecht und alles Lebendige von Zeit zu Zeit oder nach Ablauf gewisser großer Weltperioden erfahren, und von dem glüklichen Zeitalter unter der Regierung des Kronus bewiesen, als woraus erhelle, daß es zwar Zeiten gegeben, wo die Gottheit selbst und ihre Gehülfen, die guten Dämonen, dem Geschlechte der Menschen und Thiere als eigentliche Hirten unmittelbar vorgestanden, daß aber die jezigen Könige und Staatsweisen keine Hirten der Menschen im eigentlichen Verstande mehr sind, noch seyn können, sondern

daß ihr eigentliches Geschäft und Verdienst in etwas anderem bestehen müsse.

Dieses zu insinuiren ist die wahre Absicht jener eingeschalteten und, als alte Tradition betrachtet, merkwürdigen Fabel.

Nachdem also die Kunst, für gemeinsam lebende Menschen zu sorgen, eingetheilt worden in die Kunst des göttlichen Hirten und des menschlichen Obwalters, so wird, nach einigen Digressionen und Einschaltungen, eine zweite Vergleichung vorgeschlagen und angenommen, um danach das Eigenthümliche des königlichen und staatsweisen Charakters zu bestimmen, und diese ist die Tuchweberkunst, das zweite große Bild, nach Maaßgabe dessen der Verfasser seinen Gegenstand zu erklären sucht.

Diese Tuchweberkunst wird also nach allen ihren Theilen dialektisch durchgenommen, und, nach einigen Nebenuntersuchungen über das wahre Maaß bei allen Dingen, den Unterschied des Sinnlichen und Unsinnlichen, über die Lehre von den Bildern u. s. w., eine vergleichende Anwendung der Staatskunst auf die Kunst des Tuchwebens gemacht.

Vorher gehet eine sorgfältige Absonderung und Unterscheidung der Staatskunst von allen übrigen, die etwas mit ihr gemein zu haben scheinen könnten, nach der dialektischen Eintheilung der Ursachen in mitwirkende und eigentlich wirkende.

Es giebt nämlich in jedem Staate gewisse Künstler (er nennt ihrer sieben Arten), welche demselben darum nothwendig sind, weil sie durch ihre Arbeiten dem Staate dasjenige verschaffen, was man Besizthümer im allgemeinen Verstande, bona oeconomica & politica, nennen kann, die aber, wie gezeigt wird, doch nicht als eigentlich wirkende Ursachen der Staatskunst betrachtet werden können, noch etwas von der eigenthümlichen Natur der Staatsweisheit in sich halten.

Außer jenen sieben Arten giebt es noch eine dem Staate dienende Klasse von Menschen, unter welchen manche behaupten könnten, daß sie an dem Geschäfte der Staatsverwaltung Theil nähmen, aber doch von dem eigentlichen Besizer und Ausüber der Staatsweisheit abgesondert werden müssen, als Pedellen, Heerolde, Sekretäre, Mantisten oder Dollmetscher der Götter an die Menschen und Priester: denn die eigentlichen Knechte, so wie alle, die um Lohn dienen, oder aus Gewinnsucht sich brauchen lassen, fallen von selbst weg.

Noch wichtiger aber ist der Unterschied zwischen dem wahrhaften Staatsweisen und den sogenannten Politikern in den aristokratischen, oligarchischen, demokratischen Staaten. Um diesen alle Ansprüche auf den Besiz der Staatsweisheit zu nehmen, werden folgende Säze ausgeführt:

Die wahrhafte Staatsverwaltung sezt eine Wissenschaft zum voraus, ohne deren Besiz und

kunstweise Anwendung Niemand ein Staatsweiser seyn kann, so wenig als jemand ohne Heilkunde ein Arzt seyn kann.

Unter den gewöhnlichen Regierungsformen, deren dreie oder fünfe angenommen werden, ist keine einzige die wahre, weil sie ganz unwesentliche Bestimmungsgründe haben, z. B. daß Einer, Wenige, Viele, Reiche oder Arme regieren, und zwar willkürlich oder unwillkürlich, nach Gesezen oder ohne Gesezе, da ihnen doch gerade das fehlt, was der einzich wahre Bestimmungsgrund einer Staatsverfassung seyn sollte, nämlich daß keine andere zur Regierung genommen werden, als solche, die im wirklichen Besiz der Wissenschaft des Staatsweisen sind.

Diese Wissenschaft kann nicht das Antheil des großen Haufens oder Vieler, sondern nur Eines oder sehr Weniger seyn, welche dann immer nach einer gewissen Kunst und Methode regieren, ihre persönlichen Umstände mögen übrigens seyn, welche sie wollen, sie mögen zum Guten zwingen oder nicht, nach vorhandnen Gesezen sich richten, oder dieselben verbessern u. s. w. Dieses wird durch das Beispiel der Arzenei- und Steuerkunst vortrefflich erläutert.

Gegen die Aeußerung, daß vorhandne Gesezе gar nicht zum Wesen der Staatskunst gehörten, macht der junge Sokrates den Einwurf, „es sey doch hart, eine Staatsverwaltung für recht zu halten, die keine Gesezе befolge.“ —

Dieser

Dieser Einwurf wird auf folgende Weise gehoben.

Die Gesezgebung ist selbst ein Theil der königlichen Wissenschaft, die sich aber nicht auf die Gültigkeit gewisser Gesezе, sondern auf den wirklichen Besiz der Wissenschaft an sich gründet, deren lebendige Anwendung eben darum nothwendig ist, weil es unmöglich Gesezе geben kann, die für alle Fälle deutlich und zureichend wären, weil die menschlichen Dinge einer beständigen Abwechselung unterworfen, und die Menschen selbst und ihre Verhältnisse sehr verschieden sind. Daher nach Zeiten und Umständen beständige Abänderungen und neue Maaßregeln getroffen werden müssen, womit die Unbedingtheit und positive Strenge der Gesezе streitet.

Diesem zu folge sind zur vollkommnen Staatsverwaltung keine Gesezе hinreichend, ob sie gleich gewisser allgemeiner Beziehungen und Bedürfnisse wegen nothwendig seyn können. Beides, so wohl das Unzureichende der Gesezе auf der einen und doch Nothwendige derselben auf der andern Seite, und in wie fern das Eine wie das Andere, wird durch Vergleichung der Staatskunst mit den Künsten des gymnastischen Meisters, des Arztes und Steuermanns vortrefflich gezeigt und meisterhaft durchgeführt.

Darauf kehrt der Verfasser zu der Betrachtung zurük, daß die politische Kunst oder Staatsweisheit ihrer Natur nach absolut und von äußern

Bestimmungen unabhängig sey, und zeigt darauf, daß alle übrige Staatsverfassungen nur als schlechtere oder bessere Nachahmungen der wahren Staatsverfassung und wahrhaften Staatsweisheit betrachtet werden können, und in wie fern dieses von der Aristokratie, Oligarchie, Monarchie, Despotie, und den demokratischen Regierungsformen gelte.

Alsdann folgt eine Vergleichung aller dieser Staats- und Regierungsformen in Absicht ihrer verhältnißmäßigen Vortheile und Nachtheile für die Bürger.

Zu diesem Zwek werden sieben mögliche Regierungsformen angegeben: 1) Die Monarchie des wahrhaft staatsweisen Königs.

2) Die durch Grundgeseze des Reichs eingeschränkte Monarchie.
3) Die Despotie oder Tyrannei.
4) Die gesezmäßige Aristokratie.
5) Die gesezlose Oligarchie.
6) Die gesezmäßige Demokratie, und
7) die zügellose Volksherrschaft oder das willkürliche Pöbelregiment.

Weil Nr. 1 zu den äußersten Seltenheiten gehört, so ist unter den sechs übrigen Nr. 2 die beste; Nr. 3 die ärgste; Nr. 4 und 5 stehen in der Mitte so wohl im guten als bösen Verstande; und Nr. 6 und 7 endlich sind in Beziehung auf das innere Vermögen eines Staats die schwächsten, obgleich die gesezmäßige Demokratie vor allen

übrigen

übrigen den Vorzug hat, wenn alle übrige zügellos und willkürlich verfahren u. s. w.

Nach dieser Vergleichung und Auseinandersezung, und nachdem nochmals erklärt worden, daß die wahre Staatsverfassung Nr. 1. gegen alle übrige sich verhalte, wie die Gottheit zu den Menschen, werden nicht nur alle Politiker der gewöhnlichen Staatsverwaltungen aus der Zahl der wahrhaften Staatsweisen schlechthin ausgestrichen, und für bloße Schöpfer von Meutereien und Factionen, für Vorsteher der größten Afterbilder, für Larven, Affen und Taschenspieler erklärt; sondern auch alle diejenigen vom Antheile an der eigentlich königlichen Kunst abgesondert, welche als Diener des Staats gewisse große und wichtige Angelegenheiten desselben betreiben, wie die Heerführer, Richter, Redner, Mantisten und Priester; und hiedurch wird der Weg zur Bestimmung des eigentlichen Charakters der Staatsweisheit und des Staatsweisen gebahnt.

Zuerst wird angenommen, daß die königliche Kunst, in Beziehung auf das nächst vorhergehende, nicht dienender, sondern beurtheilender und befehlender Art sey, und in der Oberaufsicht bestehe so wohl über die Geseze, als über alles, was den Staat angehet, und überhaupt das sey, wodurch das ganze zusammengehalten werde.

Hierauf kehrt der Verfasser zum Bilde der Tuchweberei zurük, um die Natur und Art des königlichen Gewebes danach zu bestimmen.

Diese

Diese Vergleichung und Anwendung wird eingeleitet durch eine genaue Untersuchung über die Harmonie des Verschiedenen in Absicht auf die Art und Theile der Tugend, und darauf gezeigt, wie und in wie fern die Staatsweisheit alle Verschiedenheiten der Menschen und ihrer entgegengesezten Charaktere zum Besten lenke und zu Einem Gewebe mache. Sie weißt nämlich jedem Menschen seinen natürlichsten Wirkungskreis an, und gebraucht alle und jede Charaktere dazu, wozu sie, in Beziehung auf ein allerhöchstes Bestes, gebraucht werden müssen: die festen und heldenmüthigen Seelen als Scheerung und Kettengarn, und die entgegengesezten als Einschlag zur Ausfüllung und zum Schmuk ihres Gewebes. Und bei dieser ganz eigenthümlichen Kunst des Zusammenwebens richtet sie sich nach den Verhältnissen der nähern oder entferntern Verwandtschaft der Dinge selbst, und knüpft danach alle Bande der Gesellschaft und bestimmt auf eine analogische Weise die verschiedenen Arten des Berufs, um auf die Weise selbst das Entgegengesezteste in wahre Harmonie zu bringen.

Lysis

oder

von Liebe und Freundschaft.

Lysis

oder

von Liebe und Freundschaft.

Personen:

Sokrates.

Hippothales, ein Sohn des Hieronymus aus Athen.

Ktesippus, ein junger Athenienser.

Menexenus, gleichfalls ein Sohn Demophons und Verwandter Ktesipps und Freund des Lysis.

Lysis, ein Sohn des Demokrates und Liebling des Hippothales.

Sokrates.

Ich kam just aus der Akademie und war im Begriff, den gradesten Weg durch die Vorstadt, neben der Mauer hin, nach dem Lyceum zu gehen, als ich beim Thore des Panoptischen Quells den Hippothales traf, einen Sohn des

Hiero-

Hieronymus, und den Ktesippus aus der Päanischen Zunft nebst vielen andern jungen Leuten, die bei ihnen standen.

So bald Hippothales mich kommen sahe, rief er mir entgegen, woher, Sokrates, und wohin?

Aus der Akademie, versezte ich, um geradesweges nach dem Lyceum zu gehen.

Hippoth. Warum kommst du nicht lieber zu uns? ich dächte, wir verdienten es auch.

Sokr. Wohin denn? und wer sind die guten Leute, die mich verlangen?

Hippoth. Komm nur! rief er abermals, und wieß mit der Hand auf ein der Stadtmauer gegen über belegenes ummauertes Gebäude, das eine offene Thür hatte. Hier sind wir gemeiniglich, sezte er hinzu, wir mit vielen anderen edlen Jünglingen, die sich hier versammeln.

Sokr. Was bedeutet der Ort denn, und was macht ihr daselbst?

Hippoth. Es ist eine vor kurzem erbauete Kampfschule: wir aber üben uns daselbst hauptsächlich in den Wissenschaften, und würden uns ein Vergnügen daraus machen, dir einige Proben davon geben zu können.

Sokr. Das würde mich sehr freuen. Wer lehrt denn daselbst?

Hippoth.

Hipporh. Dein Freund und Lobredner, Mikkos.

Sokr. Nun, das gestehe ich, kein gemeiner Mann, sondern ein großer Sophist und Lehrer der Weisheit.

Hipporh. Willst du uns denn folgen, damit du sieheſt, wer alle da ist?

Sokr. Zuerst möchte ich gern wissen, was ich da machen soll, und wer jener Schöne ist.

Hipporh. Dem Einen von uns scheint er dies, dem Andern das.

Sokr. Und was scheint er dir, Hippothales? Sag' es mir!

Bei dieser Frage wurde er roth —

Du brauchst mir nun nicht mehr zu sagen, fiel ich ein, Hippothales, Sohn des Hieronymus, ob du einen liebst oder nicht. Denn, wie ich sehe, liebst du nicht nur, sondern bist auch schon sehr weit in dieser deiner Liebe gekommen. So ungeschikt und untauglich ich auch zu andern Dingen seyn mag, so hat mir die Gottheit doch wenigstens die Gabe verliehen, so gleich auf den ersten Blik zu erkennen, ob jemand liebt oder geliebt wird.

Als Hippothales dies hörte, überzog ihn eine noch stärkere Schamröthe.

Ktesipp. Nun das ist doch artig, Hippothales, so zu erröthen, ohne das Herz zu haben, dem Sokrates deinen Liebling zu nennen.

Und doch, glaub' ich, darf er nur eine Weile bei dir seyn, so wirst du seine Ohren durch nichts als den Namen deines Lieblings betäuben.

Die unsrigen wenigstens, o Sokrates, sprach er, sich zu mir wendend, glauben fast nichts mehr zu hören, als den Namen Lysis, und sind schon fast ganz taub davon geworden.

Trinkt er dazu ein wenig, so läßt sich ohnehin leicht denken, daß nichts als Lysis vor unsern Ohren schallen werde, und das die ganze Nacht hindurch, so daß, wenn wir vom Schlaf erwachen, der Name Lysis noch immer vor unsern Ohren ist.

Ich wollte es noch gelten lassen, wenn er uns blos gelegentlich von seinem Lysis sagte, so unangenehm es auch ist, da er gar kein Ende weiß, wenn er einmal davon angefangen hat. Aber das Schlimmste ist, daß so gar alle seine Gedichte und Aufsäze, die er uns zu hören giebt, damit angefüllt sind. Ja was noch ärger ist, er singt von seiner Liebe mit einer bewundernswerthen Stimme voller Beisterung. Das alles müssen wir so geduldig anhören.

Vor dir aber schämt er sich noch, denn er wurde roth, als du ihn vorhin fragtest.

Sokr. Allem Anscheine nach ist Lysis ein Jüngling. Dies ist aber blos eine Vermuthung von mir, weil ich außer dem Namen, den ich so eben von ihm hörte, weiter nichts von ihm weiß.

Ktesipp. Das kommt nun wohl blos daher, weil er unter dem Namen Lysis noch nicht sehr bekannt ist, sondern noch von seinem Vater benannt wird, der ein sehr bekannter und angesehener Mann ist.

Denn daß du den schönen Jüngling selbst noch nicht kennen solltest, kann ich kaum glauben, da er weiter nichts braucht, als seine Schönheit, um von jedermann gekannt zu werden.

Sokr. So sagt mir doch, wessen Sohn ist er?

Ktesipp. Des Aexonischen [1]) Demokrates ältester Sohn!

Sokr. Nun ich wünsche, Hippothales, daß du eine edle und nie zu veraltende Liebe gefunden habest.

Gieb mir indessen doch auch einige Proben von dem, wovon du deinen Freunden schon so viele gegeben hast, damit ich sehe, ob du weißt, wie ein Liebhaber von seinem Lieblinge reden

1) S. von dem Tribus der Aexonen den Suidas, Eustath. ad Il. I, 29. und Stephanus de urbib.

muß, so wohl wenn er ihn selbst, als wenn er andere vor sich hat.

Hippoth. Du nimst also das für Wahrheit auf, Sokrates, was Ktesipp von mir sagt?

Sokr. Also leugnest du, daß du den Lysis liebst, wie Ktesipp von dir sagt?

Hippoth. Das just nicht, Sokrates! aber ich leugne, daß ich zum Lobe meines Geliebten etwas dichte oder schreibe.

Ktesipp. Ich glaube, er ist nicht bei Sinnen; denn er spricht wie einer, dem der Kopf nicht recht steht.

Sokr. Mein Wunsch, Hippothales, wäre, nicht so wohl, etwas von deinen Versen zu hören, auch verlange ich nicht, daß du mir eins von den Liedern vorsingest, die du etwa auf deinen Jüngling gemacht hast; sondern ich möchte deinen Geist über einen so wichtigen Gegenstand, als die Liebe ist, gern näher kennen lernen, und wissen, welche Gesinnungen du gegen Lieblinge hegst, und wie du dich gegen sie äußerst.

Hipporth. Das wird Ktesippus dir am besten sagen können. Denn Niemand weiß so gut als er, ob das wahr ist, was man von mir sagt, daß ich ihm unablässig von meiner Liebe zu hören gebe.

Ktesipp.

Ktesipp. Bei den Göttern! mehr wie zu viel! und zwar auf die allerlächerlichste Weise, Sokrates. Er ist der eifrichste Liebhaber dieses Jünglings, und liebt ihn mehr als irgend einen Menschen in der Welt: demohngeachtet weiß er nicht mehr zu seinem Lobe zu sagen, als was jedes Kind auch sagen könnte. Ist das auch lächerlich?

Wovon nämlich sein Mund unaufhörlich voll ist, betrifft weiter nichts, als was die ganze Stadt dem Demokrates als Vater, und dem Lysis, als Großvater dieses jungen Menschen, und allen seinen übrigen Vorfahren nachrühmt, daß sie nämlich sehr reich gewesen, viele Pferde gehalten, Pythische, Isthmische und Nemeische Siegeskränze zu Wagen und Pferde davon getragen haben. Um alle diese Dinge preißt er seinen Jüngling. Ja was noch mehr ist, er rühmt Dinge von ihm, die ins Zeitalter der Helden gehören. Noch neulich brachte er ein Gedicht zum Vorschein, das vom Herkules handelte, der zur Familie des Urvaters seines Lieblings gehörend von demselben als Gastfreund aufgenommen sey: selbst diesen Urahn prieß er als einen Sohn Jupiters, von einer Fürstentochter seines Volks erzeugt. Diese und viele andere dergleichen Dinge, Sokrates, wovon nur alte Weiber singen, giebt er uns immerfort zum Besten, spricht und singt nichts als das, und wir müssen ihm zuhören, wir mögen wollen oder nicht.

Sokr. Allerdings scheint es mir sehr lächerlich, Hippothales, daß du auf dich selbst Loblieder machst, und dein Lob besingst *), noch ehe du gesiegt hast.

Hippoth. Nicht auf mich, noch zu meinem Lobe, Sokrates, dichte oder singe ich das Mindeste.

Sokr. Das glaubst du wohl nicht!

Hippoth. Und warum meinst du denn?

Sokr. Alle diese Lobgesänge, bester Mann, fallen offenbar auf dich selbst zurük!

Denn indem du einen so preißwürdigen Liebling zu erhalten gewußt hast, so kannst du nichts zu seiner Ehre sagen oder singen, was nicht zugleich dir Ehre machte, und in der That ein Lobgesang auf dich als Sieger wäre, nachdem du, wie schon gesagt, einen so preißwürdigen Liebling errungen hast.

Sollte dieser indessen dir nicht treu bleiben, so würde der Verlust aller jener Schönheiten und Vorzüge, die du an deinem Geliebten findest, für dich um so größer seyn, je höher die Begeisterung ist, mit der du sein Lob und seinen Ruhm besingst, und du selbst, für deine Person, würdest lächerlich werden.

Wer

*) Statt εἰς αὐτον muß εἰς σεαυτον gelesen werden, wie gleich das folgende: ἀλλ' ἂν εἰς ἑμαυτον &c. zeigt.

Wer daher, lieber Freund, die Kunst der Liebe recht versteht, der rühmt nicht eher seinen Liebling, als bis er ihn ganz hat, weil er sonst noch immer nicht weiß, wie es damit kommen kann.

Zudem weißt du ja, daß die Schönen, so bald man sie lobt und erhebt, sehr leicht zu hoch von sich denken lernen und übermüthig werden: meinst du das nicht?

Hippoth. O ja!

Sokr. Und je stolzer sie sind, desto schwerer lassen sie sich gewinnen: nicht wahr?

Hippoth. Natürlich!

Sokr. Wofür würdest du den Jäger halten, der das Wild, was er aufjagen wollte, nur immer weiter von sich triebe, und eben dadurch seine Beute sich immer mehr erschwerte?

Hippoth. Für sehr ungeschikt.

Sokr. Und durch Reden oder Lobgedichte jemanden, statt sanft und zärtlich, rauh und bitter machen, das zeigt doch, nicht wahr, eben so wenig Geschiklichkeit?

Hippoth. Ich glaube es!

Sokr. Du solltest also bedenken, Hippothales, ob du dich durch solche Lob- und Liebesgedichte vielleicht eben dieses Fehlers schuldig machen möchtest?

Ich glaube wenigstens nicht, daß du den Mann für einen guten Dichter halteſt, der ihm ſelbſt ſchadet.

Hippoth. Nichts weniger! denn das wäre ſehr ungereimt.

Eben deswegen wünſchte ich vor allen Dingen mit dir zu reden, Sokrates, und bin bereit, dir mein ganzes Herz hierüber zu eröffnen. Kennſt du beſſere Mittel, als ich, wodurch man das Herz ſeines Geliebten gewinnen kann, ſo zeige ſie mir, und insbeſondere, wie man ſich gegen denſelben ſo wohl im Reden als Handeln beweiſen muß.

Sokr. Das möchte vielleicht ſchwer ſeyn!

Indeſſen, kannſt du machen, daß ich ſelbſt mit ihm ins Geſpräch komme; ſo gelingt es mir vielleicht, dir zu zeigen, welche Sprache du gegen ihn zu führen haſt, um nicht ferner in Verſuchung zu kommen, von deinem Geliebten ſo zu reden oder zu dichten, wie du nach der Verſicherung deiner Freunde bisher gethan haſt.

Hippoth. Nun das kann leicht geſchehen!

Wenn es dir nur gefällt, mit dem Kteſipp hinein zu gehen, dich zu ſezen und eine Unterredung anzufangen, ſo glaub' ich gewiß, er wird von ſelbſt zu dir kommen. Denn er höret gar zu gern, Sokrates, wenn andere ſich unterreden.

Zugleich

Zugleich sind Merkurialische Feierlichkeiten, welche die Jünglinge und Knaben zusammen spielen. Er wird also gewiß auf dich zukommen: und sollte er nicht, so ist er doch mit dem Ktesipp sehr bekannt durch dessen Vetter Menexen, der sein vertrautester Freund ist.

Dieser kann ihn also rufen, im Fall er nicht von selbst kommen sollte.

Sokr. Nun das kann denn geschehen!

Ich nahm also den Ktesipp und ging mit ihm in die Kampfschule. Die übrigen folgten uns.

Nachdem wir alle hinein getreten waren, fanden wir die jungen Leute daselbst. Ihre Opfer hatten sie schon gebracht, und alles was die Heiligkeit der Feier mit sich brachte, bereits verrichtet. Jezt spielten sie alle ganz festlich geschmükt in Steinen und Würfeln. Die meisten waren außen im Vorhofe; ein anderer Theil spielte in einem Winkel des Hauses Par oder Unpar mit Steinen, die sie aus kleinen Körben nahmen, worin sie deren eine Menge hatten. Um sie standen noch andere als Zuschauer, unter welchen sich auch Lysis befand, der so gut wie die übrigen Knaben und Jünglinge mit einem festlichen Kranze geschmükt war, und sich durch seine ausnehmende Bildung vor andern empfahl. Nicht nur weil er sehr schön war, sondern hauptsächlich, weil man

ihm eine edle und vortreffliche Seele zutrauen konnte, machte er uns begierig, ihn zu hören.

Wir ließen die jungen Leute, und begaben uns auf die andere Seite gegen über, wo es ruhiger war, und sezten uns.

Kaum hatten wir angefangen, mit einander zu reden, als Lysis zu uns herüber sahe und uns mit einer Aufmerksamkeit betrachtete, woraus man genug abnehmen konnte, daß er gern bei uns gewesen wäre. Doch stand er an, weil er nicht gern allein zu uns kommen wollte.

Als aber Menexen aus dem Vorhofe, wo er mit gespielt hatte, herein trat, und indem er mich und den Ktesipp erblikte, auf uns zugieng, um sich neben uns zu sezen, so kam Lysis mit ihm, und beide sezten sich neben uns.

Nun kamen auch die übrigen, ja selbst Hippothales, als er sahe, daß ein ziemlicher Haufe um uns stand, unter welche er sich verstecken konnte. Er stellte sich daher auf einen Flek, wo er vom Lysis nicht bemerkt zu werden glaubte, den er durch seine Gegenwart nicht verlegen machen wollte, und hörte alles mit an.

Hierauf sahe ich den Menexen an, und that folgende Frage an ihn.

Sage mir doch, Demophons Sohn, wer von euch beiden ist der Aeltere?

Menex. Das wissen wir selbst nicht.

Sokr.

Sokr. Auch wohl nicht, wer von beiden der Edlere?

Menex. Eben so wenig!

Sokr. Auch nicht, wer der Schönere? Beide lachten.

Ich werde nicht fragen, fuhr ich fort, wer von euch beiden der Reichere sey? Denn ihr seyd zwei Freunde, nicht wahr?

Menex. und Lysis. Allerdings!

Sokr. Freunde aber haben Alles gemein. Daher in so weit kein Unterschied unter euch seyn wird, wenn es anders wahr ist, daß ihr wahre Freunde seyd.

Menex. und Lysis. Das ist wahr!

Sokr. Nun war ich im Begriff zu fragen, wer von beiden der Gerechtere, und wer der Weisere sey, als jemand zu uns trat, der den Menexen von seinem Stuhle brachte, indem er sagte, der Meister der Jugend wolle ihn sprechen. Ich glaube, es war der Opferpriester.

Menexen ging also hinaus, und ich wandte mich an den Lysis allein.

Sage mir, Lysis, haben dich deine Eltern sehr lieb.

Lysis. Gar sehr!

Sokr.

Sokr. Und wünschen dich so glüklich, als möglich?

Lysis. Wie sollten sie das nicht?

Sokr. Hältst du den Menschen für glüklich, der nur andern dienen muß, und nicht Freiheit hat zu thun, was er gern möchte?

Lysis. Beim Zeus, nein!

Sokr. Wenn also deine Eltern dich lieb haben und wünschen, daß du glüklich werdest, so thun sie ohne Zweifel Alles, was in ihrem Vermögen steht, damit du glüklich lebest.

Lysis. Wie könnten sie anders?

Sokr. Sie erlauben dir also, alles zu thun, was du willst, und wehren oder untersagen dir nichts, wozu du irgend Lust haben könntest?

Lysis. Beim Zeus! Sokrates, mit nichten! Es sind gar viele Dinge, die sie mir verbieten.

Sokr. Was hör' ich? Vater und Mutter wollen dich glüklich wissen, und lassen dich doch nicht thun, was du willst?

Ich muß folgende Frage thun.

Gesezt, du hättest Lust, einen von den Wägen deines Vaters zu regieren, und nähmst die Zügel in die Hand, wenn er denselben besteigen will,

will, um in den Kampf zu ziehen, würde er es dir denn erlauben, oder nicht?

Lysis. Bei Leibe nicht!

Sokr. Wem denn?

Lysis. Mein Vater hat einen eigenen Mann, der seine Wagen fährt, und diesen lohnt er dafür.

Sokr. Was hör' ich? Einem gedungenen Menschen wird eher, als dir, erlaubt, mit den Pferden umzugehen, wie er will, und dieser wird noch dazu bezahlt?

Lysis. Freilich!

Sokr. Aber die Maulthiere, glaub' ich, überläßt man dir doch, und ist es zufrieden, wenn du die Peitsche nehmen und sie geiseln willst.

Lysis. Nichts weniger, als das!

Sokr. Ist denn Niemand, der sie schlagen darf?

Lysis. O ja, der Maulthierwärter.

Sokr. Ein Sklav oder Freigebohrner?

Lysis. Ein Sklav!

Sokr. Einen Sklaven also, wie es scheint, halten deine Eltern höher, als dich, ihren Sohn; und vertrauen ihm eher, als dir, das Ihrige an.

Denn

Denn diesen lassen sie machen, was er will, und dir gestatten sie das nicht.

Antworte mir noch auf folgende Frage.

Erlauben deine Eltern, daß du als Herr deiner selbst über dich gebietest, oder wollen sie auch dieses nicht?

Lysis. Wie könnten sie das zugeben?

Sokr. Ein anderer also gebietet über dich?

Lysis. Der Hofmeister.

Sokr. Ein Sklav?

Lysis. Allerdings! einer von unsern Sklaven.

Sokr. Es ist aber hart, daß ein Freigebohrner von einem Sklaven Befehle annehmen soll!

In welchen Dingen gebietet denn dein Führer über dich?

Lysis. Ich muß mit ihm zur Schule.

Sokr. Also auch deinen Lehrern mußt du gehorchen?

Lysis. Auf alle Weise!

Sokr. So hast du ja gar viele Herrn, die dir zu befehlen haben, und dein Vater selbst giebt sie dir.

Wenn du indessen wieder nach Hause zu deiner Mutter kommst, so wird dir diese doch erlauben,

ben, alles vorzunehmen, was du willst, damit sie dein Glük nicht stöhre.

Sie wird dich mit den Geräthschaften ihrer Spinnerei und Weberei, als Spindel, Weberspuhlen und was dahin gehört, kramen lassen, so viel du Lust hast.

Lysis. Beim Zeus! Sokrates, ich muß lachen! Wie würde meine Mutter mir auf die Finger kloppen, wenn ich etwas von ihren Sachen anrühren wollte! Das darf ich bei Leibe nicht!

Sokr. Nun das gestehe ich! Bist du denn etwa selbst so böse gegen Vater und Mutter?

Lysis. Das bin ich auf keine Weise!

Sokr. Warum stehen sie denn deinem Glük so sehr im Wege, und wollen dich nicht machen lassen, was du willst? Den ganzen Tag über geben sie dir einen, dem du gehorchen mußt, und erlauben dir nicht im mindesten, wozu du Lust hast? Auf die Weise helfen dir ja alle Reichthümer deiner Eltern zu nichts, über die vielmehr jeder andere eher als du gebieten darf.

Ja was noch das Schlimmste ist, du bist nicht einmal Herr deines eigenen so schön gebildeten Körpers, sondern auch diesen wartet und pflegt ein anderer. Und du, armer Lysis, hast über gar nichts zu gebieten, und darfst von allem nichts thun, was du gern thun möchtest.

Lysis. Dazu bin ich ja noch zu jung, Sokrates.

Sokr. Das ist es wohl nicht, lieber Sohn des Demokrates, warum deine Eltern dir nichts Alles erlauben.

Vielmehr giebt es gewisse Dinge, worin Vater und Mutter, wie ich glaube, dir schon jezt volle Freiheit lassen, ohne erst zu warten, bis du mehrere Jahre hast.

Wollen sie, z. B., daß ihnen jemand etwas vorlese oder schreibe, so wählen sie, wie ich glaube, dazu eher dich, als jeden andern im Hause, nicht wahr?

Lysis. Allerdings!

Sokr. In solchen Fällen schreiben sie dir nicht vor, welchen Buchstab du zuerst oder zulezt machen sollst; sondern sie überlassen dieses deiner eigenen Einsicht, und eben so beim Vorlesen.

Oder nimst du etwa die Cither oder den Psalter, so kannst du, glaub' ich, nach Gefallen greifen und rühren, welche Saiten du willst, oder darfst du dieses nicht?

Lysis. Allerdings!

Was wäre also wohl eigentlich Ursache, warum du in diesen Fällen handeln darfst, wie du willst, und in jenen so eingeschränkt bist?

Lysis. Nichts anders, als weil ich diese Dinge verstehe, jene aber nicht.

Sokr.

Sokr. Gut, mein Bester!

Also ist es nicht so wohl eine gewisse Zahl von Jahren, die du erst erreicht haben sollst, bis dein Vater dir alles erlauben zu können glaubt: sondern so bald er glauben kann, du habest mehr Verstand, als er, wird er dir auch, den ersten Tag den besten, so wohl sich als das Seinige zu regieren überlassen.

Lysis. Das soll er wohl!

Sokr. Gut!

Und was meinst du von dem Nachbar deines Vaters? wird der nicht eben so denken, wie dieser? Sollte er nicht eben so wohl geneigt seyn, dir sein ganzes Hauswesen zu übertragen, so bald er überzeugt wäre, du verstündest mehr vom Hauswesen, als er; oder würde er demselben doch lieber selbst vorstehen wollen?

Lysis. Er würde es mir übertragen.

Sokr. Ja was meinst du von den Athenienfern überhaupt? Werden diese dir nicht gern ihr ganzes gemeines Wesen anvertrauen, so bald sie glauben können, du habest Geist genug, um ihren Staat wohl und gut zu regieren?

Lysis. O ja!

Sokr. Beim Zeus! wie würde es der große König *) machen? Würde er seinem Erstgebohrnen, dem künftigen Erben von ganz Asien, eher erlauben, in die Brühen gekochter Fleische hinein zu werfen, was er etwa Lust hätte, als uns, wenn wir zu ihm kämen und ihm bewiesen, daß wir Tafelgerichte besser zuzubereiten verstünden, als sein Sohn?

Lysis. Viel eher uns, als jenem!

Sokr. Jenem würde er nicht das Mindeste hinein zu werfen gestatten, uns hingegen würde er freie Hand lassen, wenn wir auch ganze Hände voll Salz hinein werfen wollten, nicht wahr?

Lysis. Allerdings!

Sokr. Oder wenn sein Sohn eine Krankheit an den Augen hätte, würde er ihm wohl erlauben, seine eigene Augen anzurühren, wenn er wüßte, daß er kein Arzt wäre; oder würde er ihn davon abhalten?

Lysis. Ohne Zweifel abhalten!

Sokr. Uns dagegen nicht, wenn er uns für Aerzte hielte, gesezt auch, daß wir die Augen öffnen und Asche hinein streuen wollten, im Fall er überzeugt wäre, daß wir aus Einsicht handelten?

Lysis. Ganz richtig!

Sokr.

*) Der Persische Monarch.

Sokr. Eben so würde er in allen übrigen Dingen, worin wir seiner Ueberzeugung nach mehr Einsicht, als er und sein Sohn, hätten, uns auch mehr, als sich und seinem Sohne, erlauben?

Lysis. Nothwendig, Sokrates!

Sokr. Also aus Einsicht handeln oder nicht aus Einsicht, das, mein lieber Lysis, ist es, worauf es hier allein ankommt. In allen solchen Dingen, worin wir ganz vorzügliche Einsicht beweisen können, werden uns alle und jede, Griechen und Barbaren, Männer und Weiber, völlig freie Hand lassen, zu thun, was wir für gut finden, und Niemand wird uns von selbst etwas in den Weg legen wollen. Vielmehr werden wir in allen Fällen dieser Art als ganz freie Menschen handeln, ja so gar andern Vorschriften geben dürfen. Denn diese Dinge sind eigentlich für uns, und von der Art, daß wir sie mit Nutzen treiben können.

Was hingegen solche Sachen betrifft, wozu wir die erforderliche Einsicht nicht mitbringen, so wird uns Niemand darin schalten und walten lassen, wie wir etwa Lust haben, sondern jeder wird uns abhalten, so viel er kann, nicht nur Fremde, sondern selbst unsere nächsten Angehörigen, Vater und Mutter, und wenn es Menschen gäbe, die uns noch näher angingen, als unsere Eltern, so würden auch diese eben so handeln.

Und gerade in diesen Dingen werden wir uns nach andern richten müssen, weil wir sie nicht verstehen und darin nicht bewandert sind, sie also auch nicht mit Nuzen treiben können.

Meinst du das nicht auch?

Lysis. Allerdings!

Sokr. Werden wir nun wohl in solchen Dingen, wozu wir gar nicht taugen, einem Menschen lieb seyn, oder wird jemand uns deshalb lieb und werth halten?

Lysis. Ich glaube nicht!

Sokr. Dich liebt also weder dein Vater, noch sonst ein Mensch irgend einen Menschen, in so weit derselbe unnüz ist.

Lysis. Freilich nicht!

Sokr. Bist du hingegen weise und einsichtsvoll, mein Sohn, so werden dich alle lieb haben und alle sich zu dir halten, als wären sie die Deinigen.

Denn so weit du Einsicht hast, bist du nüzlich und gut zu gebrauchen. So weit du dieses aber nicht bist oder seyn kannst, wirst du weder einem Fremden, noch deinem Vater, noch deiner Mutter, noch deinen Verwandten und Angehörigen lieb und werth seyn.

Kann aber jemand in Sachen große Einsicht haben, worin er noch gar keine hat, was meinst du Lysis?

Lysis. Wie wäre das möglich?

Sokr. Einsicht aber hast du nicht in dem, worin du noch eines Lehrers bedarfst.

Lysis. Ganz richtig!

Sokr. Du kannst aber auch nicht stolz thun auf deine Einsicht, so lange du noch gar keine hast.

Lysis. Beim Zeus! das glaub' ich gern, Sokrates.

Sokr. Bei diesen Worten sahe ich mich nach dem Hippothales um, und es fehlte nicht viel, so hätte ich ihn angeredet. Denn ich war willens, ihm zu sagen, dies ist die Sprache, Hippothales, die man gegen Geliebte führen muß. Man soll sie nämlich demüthigen, und ihren Eigendünkel kränken, statt ihnen zu schmeicheln, wie du zu thun pflegst, und sie dadurch übermüthig und unerträglich zu machen.

Weil ich aber wohl merkte, da ich ihn ansahe, daß er durch die lezten Reden ganz ängstlich und unruhig geworden war, und zugleich bedachte, daß es seine Absicht wäre, vom Lysis nicht bemerkt zu werden, so faßte ich mich wieder, und verbiß, was ich sagen wollte.

In diesem Augenblik kam nun Menexen wieder und nahm seinen vorigen Plaz beim Lysis ein.

Während daß Menexen sich sezte, sprach Lysis mit aller kindlichen Artigkeit und Freundlich-

keit mir ganz sachte, ohne daß Menexen es hörte, ins Ohr, „auch dem Menexen, o Sokrates, sage das doch, was du mir gesagt hast.“

Das kannst du ja thun, Lysis, gab ich ihm zur Antwort, weil du aufmerksam genug gewesen bist um noch Alles zu wissen.

Lysis. Das bin ich freilich!

Sokr. Nun so versuch' es, dich alles dessen, was gesagt worden, aufs beste zu erinnern, damit du deinem Freunde alles genau und deutlich wiedersagst. Sollte dir ja etwas entfallen seyn, so kannst du bei mir je eher je lieber darüber nachfragen.

Lysis. Nun das soll geschehen, Sokrates, du kannst es gewiß glauben.

Statt dessen aber kannst du ihm ja wohl etwas anders sagen, damit ich auch einmal höre, bis es Zeit wird, nach Hause zu gehen.

Sokr. Dir zu gefallen will ich das gerne thun.

Dabei muß ich aber um deinen Beistand ersuchen, im Fall Menexen meiner zu mächtig werden sollte. Du weißt doch, wie scharf er disputirt?

Lysis. Beim Zeus, gar sehr! Aber eben deswegen möchte ich euch beide gern einmal zusammen hören.

Sokr. Damit ich mich lächerlich mache?

Lysis.

Lysis. Beim Zeus! nicht doch, sondern damit du ihn züchtigest.

Sokr. Woher sollte ich das nehmen? Gewiß eine schwere Sache für mich! Er hat nicht nur an sich einen vortrefflichen Kopf, sondern er ist auch ein Schüler des Ktesippus; und Ktesippus selbst sizt neben ihm, siehest du ihn nicht?

Sokr. Das laß dich nicht abschrecken, Sokrates! Ich bitte, sprich mit ihm.

Sokr. Das muß ich denn wohl!

Indem wir dieses einander sagten, fiel Ktesippus ein, und ihr beide thut euch so ganz allein was zu gute, ohne uns auch was zu gönnen?

Sokr. Nun, ihr sollt haben! Denn Lysis versichert, er wisse das nicht, was ich eben sagte, er glaube aber, Menexen wisse es, und verlangt also, ich soll diesen fragen.

Ktesipp. Nun warum frägst du denn nicht?

Sokr. Ich will!

Erkläre mir also, Menexen, woher es kommt, was ich dir jezt sagen will.

Ich habe so gut wie jeder andere von Jugend auf immer gewünscht, etwas zu besizen. Der eine Mensch, wie du weißt, will gern Pferde haben, der andere Hunde, dieser trachtet nach Gold, jener nach Ehre.

So gleichgültig ich nun gegen alle diese Dinge bin, so groß ist meine Begierde, Freunde zu besitzen. Einen rechtschaffenen Freund will ich lieber haben, als die kostbarste Wachtel oder den ausgesuchtesten Hahn; ja, beim Zeus! viel lieber, als Pferd oder Hund; ja, beim göttlichen Hunde! ich glaube so gar lieber, als alle Goldschäze des Darius.

Und wenn ich selbst einen großen König, wie Darius, fangen könnte, so würde er mir weniger lieb seyn, als der Fund eines Freundes.

So weit geht meine Liebhaberei für Freunde.

Da ich nun sehe, daß ihr beide, du und Lysis, so gute Freunde seyd, so erstaune ich und schäze euch glüklich, daß ihr so früh und mit so leichter Mühe schon als Jünglinge zum Besiz eines solchen Guts gelangt seyd. Ihr seyd so bald einer des andern Eigenthum geworden und liebt euch so sehr: dahingegen ich so weit davon entfernt bin, einen Freund zu besizen, daß ich nicht einmal weiß, auf welche Art und Weise irgend ein Mensch des andern Freund wird.

Eben hierüber möchte ich mich bei dir als einem erfahrnen Kenner gern Raths erholen.

Sage mir also, wenn Einer den Andern liebt, welcher von beiden wird des Andern Eigenthum, der Liebende des Geliebten, oder der Geliebte des Liebenden, oder dieser so gut von jenem als jener von diesem?

Menex.

Menex. Ich glaube, dieser so gut von jenem, als jener von diesem.

Sokr. Also sind beide, wie du sagst, einer des andern, Freunde, wenn anders der Eine den Andern liebt?

Menex. Das halte ich dafür!

Sokr. Findet es sich auch wohl, daß ein Liebender nicht wieder geliebt wird von dem, welchen er liebt?

Menex. O ja!

Sokr. Auch wohl, daß der Liebende so gar gehaßt wird?

Dies Schicksal scheinen wenigstens die Erasten oder Liebhaber nicht selten zu haben, daß sie von ihren Lieblingen, die sie doch so sehr lieben, als sie irgend lieben zu können glauben, doch nicht wieder geliebt, und ihrer einige so gar von eben denselben gehaßt werden. Scheint dir das nicht wahr?

Menex. Allerdings wahr!

Sokr. Hier sind also Zweie, wovon der Eine liebt, der Andere geliebt wird?

Menex. Ja!

Sokr. Welcher von beiden ist nun der Freund des Andern, der Liebende des Geliebten, er mag nun von diesem wieder geliebt oder gehaßt werden; oder der Geliebte des Liebenden? Oder

ist weder dieser von jenem, noch jener von diesem Freund, weil in diesem Fall nicht beide einander lieben?

Menex. Dies letztere scheint wohl das Richtigste.

Sokr. Also dächten wir hierüber nun anders, als vorhin.

Vorhin glaubten wir nämlich, wenn von zwei Menschen einer der Liebende wäre, so hätten sie sich beide als Freunde lieb, nun aber sehen wir, daß keiner von beiden des Andern Freund ist, so bald nicht beide einander als Freunde lieben.

Menex. Das scheint wohl so!

Sokr. Der Liebende hat also nichts Liebes, weil er nichts hat, was ihn wieder liebte.

Menex. Das scheint wohl!

Sokr. Hienach gäbe es aber auch keine Menschen, die man Pferdefreunde nennen könnte*), in so fern diese von den Pferden nicht wieder geliebt werden, noch Freunde von Wachteln, von Hunden, von Wein, von Gymnastik; selbst keine Freunde der Weisheit oder Philosophen, in so fern die Weisheit nicht wieder liebt. Oder lieben alle

*) Weil nach dem Obigen die Idee des Freundes nur da Statt finden soll, wo etwas Gegenseitiges und Erwiederndes ist.

alle diese jeder das Seinige, ohne daß das, was sie lieben, als Freund oder als etwas Liebes betrachtet werden kann? Und hat der Dichter Unrecht, welcher sagt:

„O glüklich, wer liebe Kinder hat
„und Pferde und Hunde zum Jagen
„und Fremde zu Gastfreunden!“

Was meinst du?

Menex. Ich glaube, er hat Recht!

Sokr. Also scheint er dir die Wahrheit zu sagen?

Menex. Ja die Wahrheit!

Sokr. Das Geliebte ist also dem Liebenden lieb, wie es scheint, Menexen, es mag nun selbst lieben oder hassen. Z. B. unmündige Kinder haben noch nicht geliebt, ja sie werden wohl böse, wenn Vater oder Mutter sie züchtigen, und doch sind sie, selbst in den Augenblicken, da sie böse oder widerwillig sind, den Eltern das Liebste, was sie haben.

Menex. Das glaub' ich allerdings!

Sokr. Sonach wäre denn nicht der Liebende der Freund oder der Liebe, sondern der Geliebte.

Menex. Das scheint!

Sokr. Und der Gehaßte der Feind oder der Widrige, und nicht der Hassende.

Menex. Das scheint gleichfalls!

Sokr.

Sokr. Folglich würden viele geliebt von Feinden oder solchen, die ihnen zuwider sind, und gehaßt von Freunden oder solchen, die ihnen lieb sind: die Feinde hätten Freunde und die Freunde Feinde, wenn anders das Geliebte das Liebe ist und nicht das Liebende.

Und doch, lieber Freund, halte ich es für ungereimt, ja, ich möchte sagen, für unmöglich, zu sagen, der Liebende sey dem Lieben Feind, und der Geliebte dem Feinde lieb.

Menex. Das scheint völlig wahr, Sokrates.

Sokr. Ist dies aber unmöglich, so muß das Liebende vielmehr das Liebe des Geliebten seyn.

Menex. Es scheint!

Sokr. Und eben so das Hassende das Feindliche oder Widrige des Gehaßten.

Menex. Nothwendig!

Sokr. So werden wir denn nicht umhin können, anzunehmen, was schon im Vorhergehenden angegeben worden, daß in manchen Fällen einer Freund sey von dem, der nicht Freund ist, ja so gar wohl Feind ist, wenn nämlich jemand etwas Nichtliebendes liebt, oder gar etwas Hassendes. Eben so, daß in manchen Fällen einer Feind ist von dem, der nicht Feind ist, oder wohl gar Freund, so oft jemand entweder

etwas

etwas Hassendes liebt, oder etwas Liebendes haßt.

Menex. Das scheint!

Sokr. Was bleibt uns denn noch übrig? wenn weder die Liebenden Freunde seyn werden, noch die Geliebten? Noch die Liebenden und Geliebten zugleich als Freunde von einander angenommen werden können?

Müssen wir etwa noch andere aufsuchen, von denen man sagen kann, daß sie Freunde von einander sind?

Menex. Beim Zeus! Sokrates, ich weiß nicht, was ich darauf sagen soll.

Sokr. Ist vielleicht, Menexen, unsere ganze bisherige Untersuchung nicht so angestellt worden, wie sie es hätte sollen?

Lysis. Das scheint mir, Sokrates.

Sokr. Lysis wurde roth, als er diese Worte sprach. Ich glaube, sie entfuhren ihm so, ohne daß er es wollte, weil er sonst sehr aufmerksam gewesen war auf das was gesagt wurde. Auch die Embsigkeit, mit der er zuhörte, zeigte schon, daß es ihm nicht so war.

Weil ich aber den Menexen vorerst ruhen lassen wollte, und auf die Philosophie des Lysis sehr begierig war, so wechselte ich und wandte mich nun an diesen, auf folgende Weise.

Du scheinst mir, sprach ich, allerdings Recht zu haben, Lysis. Denn hätten wir vorhin den wahren Weg der Untersuchung getroffen, so würden wir uns nicht so weit verirrt haben. Wir wollen aber auf diesem Wege nun auch nicht weiter fort (die bisherige Untersuchung scheint mir nämlich ein beschwerlicher Weg); sondern mit Hülfe der Dichter unsere Reise fortsezen, und uns durch deren Aussprüche leiten lassen. Denn die Dichter scheinen mir die wahren Väter und Führer der Weisheit zu seyn.

Allein eben die Dichter reden von den Freunden auf eine ganz eigene Art. Diese entstehen nämlich, ihren Aussprüchen zu folge, auf keine gemeine Weise, sondern die Gottheit selbst ist es, wie sie versichern, welche Freunde macht, und diejenigen Menschen zusammen führt, die es werden sollen.

Diesen Gedanken wollen sie, wie ich glaube, ausdrücken, wenn sie sagen:

„Ein Gott ist es, der jedesmal zusammen führt die Gleichgesinnten und sie bekannt macht.“

Hast du dergleichen Aussprüche nicht schon bei Dichtern gelesen?

Lysis. O ja!

Sokr. Und in den Schriften der größten Weisen eben das gefunden, worin es gleichfalls heißt,

heißt, daß ähnliche Dinge allzeit in natürlicher Freundschaft stehen? So reden und schreiben die Weisen, welche über die Natur der Dinge und des Weltalls Lehren geben.

Lysis. Du hast Recht!

Sokr. Reden sie denn auch wahr?

Lysis. Vielleicht!

Sokr. Vielleicht um die Hälfte, vielleicht auch im Ganzen.

Und doch will es uns nicht einleuchten. Uns scheint es vielmehr, daß der Böse dem Bösen um so mehr Feind sey, je näher er ihm ist und je mehr er mit ihm zu thun hat. Denn er beleidigt. Nun aber ist es nicht möglich, daß Beleidiger und Beleidigte Freunde von einander sind. Nicht wahr?

Lysis. Ich glaub' es!

Sokr. In so fern wäre also jener Ausspruch um die Hälfte nicht wahr, weil ja böse Menschen einander auch ähnlich sind.

Lysis. Du hast Recht!

Sokr. Daher glaube ich denn, daß sie unter den Aehnlichen oder Gleichgesinnten, welche, wie sie sagen, Freunde von einander sind, blos die Tugendhaften verstehen: dahingegen von den Bösen mit Recht gesagt wird, daß sie nie harmonieren, weder unter einander, noch mit

sich selbst, sondern eben so ungereimt als wankelhaft sind. Was aber ihm selbst nicht ähnlich ist, sondern voll Zwistes gegen sich selbst, das wird auch einem Andern nie ähnlich noch Freund seyn.

Meinst du das nicht auch?

Lysis. Allerdings!

Sokr. Die also sagen, das Aehnliche sey Freund dem Aehnlichen, wollen, wie es mir scheint, lieber Freund, nichts anders zu verstehen geben, als, daß allein der Tugendhafte allein dem Tugendhaften Freund sey, der Böse hingegen nie wahre Freundschaft hegen könne weder gegen den Tugendhaften, noch gegen einen, der auch böse ist.

Scheint dir das auch?

Lysis. Ja!

Sokr. Wir wissen also nun, welche Menschen Freunde sind. Nur die Tugendhaften können es seyn, wie das Bisherige lehrt.

Lysis. Das halte ich auch dafür!

Sokr. Und ich nicht weniger.

Bei dem Allen aber ist es mir noch nicht so recht! Wir wollen sehen, ob das Grund hat, was mich noch bedenklich macht.

Der Aehnliche ist Freund dem Aehnlichen, so fern er ihm ähnlich ist, und als solcher einem solchen auch nüzlich — doch lieber auf folgende Weise die Sache vorgestellt.

Kann irgend ein Aehnliches irgend einem Aehnlichen heilsam seyn oder Nachtheil bringen, ohne daß es zugleich ihm selbst heilsam oder nachtheilig wäre? oder von seinem Aehnlichen etwas leiden, ohne dasselbe auch von sich selbst zu leiden?

Wie ist es nun möglich, daß Dinge der Art, die Eins dem Andern nicht beförderlich sind, von einander geliebt werden?

Ist dies irgend möglich?

Lysis. Gar nicht!

Sokr. So wäre also der Aehnliche dem Aehnlichen nicht Freund; sondern der Tugendhafte dem Tugendhaften, so weit er tugendhaft, und nicht, so weit er ähnlich ist.

Lysis. Vielleicht!

Sokr. Sollte indessen der Tugendhafte, so weit er tugendhaft ist, in eben so weit nicht auch ihm selbst genug seyn?

Lysis. Das glaub' ich!

Sokr. Wer ihm selbst genug ist, bedarf keines andern, seiner Genugsamkeit wegen.

Lysis. Wie sollte er?

Sokr. Wer keines bedarf, der liebt auch nicht dies oder das als Etwas, das er gern haben möchte.

Lysis. Freilich nicht!

Sokr. Wer auf die Weise nicht liebt, der sucht auch nichts Liebes.

Lysis. Nein!

Sokr. Wer nichts Liebes sucht, der ist auch nicht Freund.

Lysis. Er scheint nicht!

Sokr. Wie werden nun die Tugendhaften Freunde von Tugendhaften seyn können, da sie weder in Abwesenheit einer nach dem andern sich sehnen, denn sie sind, auch getrennt von einander, sich selbst genug; noch in Gegenwart einander gebrauchen?

Solche Menschen aber, von denen das Eine wie das Andere gilt, können sich auf keine Weise einander werth halten: meinst du nicht auch?

Lysis. Auf keine!

Sokr. Menschen aber, die sich einander nicht werth halten, können auch nicht Freunde von einander seyn.

Lysis. Ganz richtig!

Sokr. Denke einmal, Lysis, wohin wir uns wohl verirrt haben — Könnten wir vielleicht ganz und gar betrogen seyn?

Lysis. Wie meinst du?

Sokr. Ich hörte einst, daß jemand sagte — ich weiß es noch ganz genau, — daß

das Aehnliche dem Aehnlichen, die Guten den Guten am feindlichsten wären. Er berief sich unter andern auch auf den Hesiod, welcher sagt:

„Der Töpfer ist neidisch dem Töpfer,
„der Sänger dem Sänger, der Arme
„dem Armen“ —

Aus diesen und ähnlichen Aussprüchen schien es ihm nothwendig zu folgen, daß nirgend mehr Neid und Eifersucht und Feindschaft Statt finde, als zwischen dem Aehnlichsten und Aehnlichsten, und keine größere Freundschaft, als zwischen dem Unähnlichsten.

Der Arme sey nämlich gezwungen, des Reichen Freund zu seyn, der Schwache des Starken, dessen Hülfe er bedarf, und der Kranke des Arztes: wie denn überhaupt jeder der etwas nicht wisse oder könne, den liebe und als Freund suche, der es wisse und vermöge.

Ja er trieb es noch weiter und behauptete, es sey so wenig wahr, daß das Aehnliche dem Aehnlichen Freund sey, daß vielmehr das Gegentheil wahr sey.

Keine größere Freundschaft oder Eintracht, sagte er, findet sich als zwischen den allerniedrigsten Dingen. Jedes trachtet nämlich nach dem, was ihm das Widrigste ist, nicht aber nach dem Aehnlichen. Das Trockne sucht Nässe, das Kalte Wärme, das Bittere Süßigkeit, das Scharfe ein Stumpfes, das Leere Fülle und die Fülle das Leere, und so weiter durch alle Dinge. —

Und dieses, versicherte er, komme daher, weil das Entgegengesezte am Entgegengesezten seine Nahrung finde, indem das Aehnliche seinem Aehnlichen keinen Genuß gäbe.

In der That, lieber Freund, wußte dieser Mann seine Behauptungen sehr scheinbar zu machen, und ihnen mit vieler Beredsamkeit nicht wenig Nachdruk zu geben.

Was haltet ihr nun davon?

Menex. Es läßt sich alles recht gut hören.

Sokr. Wollen wir also annehmen, daß nichts einander so sehr Freund sey, als das Entgegengesezte dem Entgegengesezten?

Menex. Allerdings!

Sokr. Nun es möchte seyn!

Allein, Menexen, scheint jene Behauptung doch nicht äußerst seltsam? Und werden jene allweisen Männer, die großen Meister des Widerspruchs, nicht sogleich auf uns zu kommen, und fragen, ob Freundschaft und Feindschaft nicht einander höchst entgegengesezt sind?

Was sollen wir diesen nun antworten? Können wir anders als diese Frage mit Ja! beantworten?

Menex. Nicht anders!

Sokr. Ist denn, werden sie weiter fragen, das Feindliche dem Freundlichen Freund, oder das Freundliche dem Feindlichen?

Menex.

Menex. Weder dies von jenem, noch jenes von diesem.

Sokr. Oder das Gerechte vom Ungerechten, das Maßhaltende vom Zügellosen, das Gute vom Bösen?

Menex. Alles das nicht.

Sokr. Und doch müssen auch die eben genannten Dinge einander Freund seyn, wenn irgend zwei Dinge von einander Freund seyn sollen, darum weil sie einander entgegen sind.

Menex. Nothwendig!

Sokr. Also ist weder das Aehnliche dem Aehnlichen, noch das Widrige dem Widrigen Freund.

Menex. Es scheint nicht.

Sokr. Damit uns aber die wahre Natur des Freundlichen oder Lieben, in Absicht auf das, was es ist und wo es ist, nicht noch mehr täusche, so wollen wir auch noch dieses erwägen.

Es ist wohl keins der vorhin genannten Dinge, sondern Etwas, das an sich weder gut noch böse ist, wohl aber dann und wann das Gute suchend oder verlangend.

Menex. Wie verstehst du das?

Sokr. In Wahrheit! ich weiß es selbst nicht, sondern wanke hin und her, weil ich nichts bestimmtes sehe, worauf sich fußen ließe. Ja

ich möchte fast mit dem alten Sprichwort sagen, „das Schöne selbst sey freundlich und lieb.“

Es scheint nämlich sehr weicher, glatter und schlüpfender Art zu seyn: und eben darum, weil es so und nicht anders ist, wird es sich vielleicht unserer Natur ganz unvermerkt einflößen und dieselbe durchdringen.

Ich für meine Person glaube, daß das Gute schön sey: meinst du das nicht auch?

Menex. Ja!

Sokr. Ich sage auch, doch nur muthmassend und gleichsam ahndend, daß ein gewisses Etwas, an sich weder gut noch böse, des Schönen und Guten Freund sey.

Höre aber, in wie fern ich dieses muthmaße.

Man muß, wie mir scheint, drei Hauptbegriffe annehmen, das Gute, das Böse und ein Drittes, das weder ein Gutes noch ein Böses ist.

Was meinst du?

Menex. Eben das!

Sokr. Folglich ist weder das Gute dem Guten, noch das Böse dem Bösen, noch das Gute dem Bösen Freund, wie dieses auch nach dem Obigen nicht seyn kann: sondern wenn irgend Etwas gegen irgend Etwas Freund seyn soll, so kann nichts anders, als das an sich weder Gute

noch

noch Böse Freund seyn entweder des Guten oder dessen, was mit ihm selbst nicht gleicher Natur ist *). Denn dem Bösen kann nichts Freund seyn.

Menex. Das ist wahr!

Sokr. Auch dem Aehnlichen das Aehnliche nicht, wie wir vorhin angenommen haben, nicht wahr?

Menex. Ja!

Sokr. Folglich wird auch dem Nichtguten und Nichtbösen kein Aehnliches derselben Natur Freund seyn können **).

Menex. Es scheint nicht.

Sokr. Und daher allein das Nichtgute und Nichtböse dem Guten allein Freund seyn können.

Menex. Nothwendig!

*) το μητε αγαθον, μητε κακον φιλον ειναι η τω αγαθω, η ω τω τοιουτω οιον αυτο εστιν. Das ω vor τω τοιουτω stehet hier ganz recht, wie der ganze Zusammenhang des vorhergehenden und folgenden lehrt, obgleich Ficin es verworfen hat, welcher übersezt: ut quod nec bonum nec malum est, amicum sit aut bono, aut tali alicui quale ipsum est.

**) ουκ αρα . . . . το τοιουτον φιλον οιον αυτο. Diese Worte beziehen sich auf das gleich vorhergehende: ω τω τοιουτω οιον αυτο εστιν (sc. φιλον ειναι), woraus man siehet, daß die Negation ω bei τω τοιουτω richtig sey. Beides aber stehet in Verbindung mit den Worten: ωδε μεν το ομοιον τω ομοιω (sc. φιλον ειναι).

Sokr. Allein, lieben Kinder, hat es mit dem eben Gesagten auch völlig seine Richtigkeit?

Wenn wir uns, z. B., einen gesunden Körper denken, so bedarf der keines Arztes, noch sonst eines Beistandes, weil er sich selbst genug ist. Daher denn auch kein Gesunder einem Arzte Freund ist, weil und in so fern er gesund ist: nicht wahr?

Menex. Freilich kein Gesunder.

Sokr. Wohl aber der Kranke seiner Krankheit wegen.

Menex. Allerdings!

Sokr. Krankheit aber ist ein Uebel, und Heilkunde nützlich und gut?

Menex. Ohne Zweifel!

Sokr. Ein Körper hingegen, so weit er Körper ist, an sich weder gut noch böse.

Menex. Das hat seine Richtigkeit.

Sokr. Indessen ist der Körper, der Krankheit wegen, gezwungen, sich nach der Heilkunde umzusehen, und dieselbe lieb zu gewinnen.

Menex. Das scheint mir!

Sokr. Also Etwas, das weder böse noch gut ist, gewinnt lieb oder wird Freund des Guten, um der Gegenwart eines Uebels willen.

Menex. Natürlich!

Sokr.

Sokr. Und zwar noch ehe dasselbe, der Körper nämlich, selbst übel wird durch das Uebel, was er hat. Denn er ist, statt des Guten, wonach er trachtet, und was er lieb hat, noch nicht selbst übel geworden, weil er sonst nicht nach etwas Gutem verlangen könnte, indem es nicht möglich ist, daß Uebel Gutes liebe.

Menex. Freilich unmöglich.

Sokr. Merkt das wohl, was ich sage.

Ich nehme an, daß einige Dinge selbst so werden, wie ein gewisses Vorhandenes, einige aber auch nicht.

Wenn jemand z. B. etwas mit einer Farbe überstreicht, so ist dem Ueberstrichenen das Uebergestrichene (die Farbe) nahe oder gegenwärtig.

Menex. Das ist wahr!

Sokr. Ist aber auch das Ueberstrichene schon selbst wie das Uebergestrichene?

Menex. Ich verstehe dich nicht.

Sokr. Vielleicht besser so.

Wenn jemand deine blondgelben Haare mit weißer Schminke salbte, würden sie denn weiß seyn, oder weiß scheinen?

Menex. Nur scheinen.

Sokr. Ihnen wäre also eine Weiße gegenwärtig.

Menex. Ja!

Sokr. Und doch wären sie selbst um nichts weißer, wenn man sie blos als Haare betrachtet, weil die bloße Gegenwart der hinzu gekommenen Weiße sie selbst eben so wenig weiß als schwarz macht.

Menex. Das hat seine Richtigkeit.

Sokr. Allein, lieber Freund, wenn das Alter sie mit dieser Farbe überzieht, dann sind sie, durch die Gegenwart des Weißen, selbst weiß, wie das, was ihnen gegenwärtig ist.

Menex. Nicht anders!

Sokr. Hierauf zielte also meine obige Frage, ob eine Sache, der etwas gegenwärtig ist, blos um dieser Gegenwart willen, schon eben so sey, wie das ihr Gegenwärtige, und eben das habe, was dieses hat; oder nur alsdann, wenn das ihr Gegenwärtige auf eine gewisse Art gegenwärtig ist, und im Gegentheil nicht?

Menex. Nur das leztere, nämlich wenn es ihr auf eine gewisse Art gegenwärtig ist.

Sokr. So ist denn das an sich weder Böse noch Gute darum noch nicht böse oder übel, wenn gleich ein Uebeles zuweilen ihm gegenwärtig ist: es giebt aber auch Fälle, wo es bereits selbst so geworden ist.

Menex. Richtig!

Sokr.

Sokr. In dem Fall also, wenn einer Sache ein Uebel gegenwärtig ist, ohne daß die Sache bereits selbst übel geworden ist, macht eben diese Gegenwart, daß Jenes nach etwas Gutem verlangt: diejenige Gegenwart hingegen, welche die Sache selbst übel oder zum Verdorbenen macht, beraubt sie an sich aller Begierde so wohl als auch der Freundschaft für das Gute. Denn nun ist sie nicht mehr das was man weder böse noch gut uennt, sondern böse oder verdorben. Zwischen dem Bösen und Guten aber ist, wie wir oben sahen, keine Freundschaft.

Menex. Nein!

Sokr. Hienach könnte man nun auch sagen, daß weder diejenigen, die bereits Weise sind, noch Weisheit suchen, diese mögen nun göttliche oder menschliche Wesen seyn, noch auch solche, die ihrer Unwissenheit wegen ganz verdorben, und für alles bessere gefühllos sind. Denn weder ein ganz Verdorbener noch ein ganz Unwissender liebt und sucht Weisheit.

Es bleiben also keine übrig, als solche, die zwar das Uebel der Unwissenheit wirklich haben, aber durch dasselbe noch nicht ganz gefühllos und unbelehrsam geworden sind, sondern noch erkennen, daß sie nicht wissen, was sie nicht wissen. Diese lieben also die Weisheit als solche, die an sich weder gut oder vollkommen noch böse oder verdorben sind.

Die Verdorbenen als solche lieben nämlich die Weisheit nicht, so wenig als die Guten oder bereits Vollendeten sich danach noch sehnen. Denn weder das Widrige ist ein Liebhaber oder Freund des Widrigen, noch das Aehnliche vom Aehnlichen, wie wir im vorhergehenden erkannt haben. Erinnert ihr euch dessen noch?

Menex. und Lysis. O ja!

Sokr. Nun so hätten ja, meine Lieben, Lysis und Menexen, dasjenig ganz gefunden, was man Freund und nicht Freund nennen muß.

Denn so wohl in Absicht auf Geist als auf Körper und in jedem Betracht haben wir angenommen, daß das an sich weder Böse noch Gute um der Gegenwart eines Bösen oder Uebels willen des Guten Freund sey *).

Menex. und Lysis. Das ist vollkommen wahr!

Sokr. Ich freuete mich nun selbst sehr, gleich einem Jäger, der das erhalten hat, was es wünschte, und herzlich froh ist.

Es währte aber nicht lange, da mich schon wieder die seltsamste Besorgniß anwandelte, das von

*) D. i. anfange etwas Gutes zur Abhelfung des Uebels zu suchen, so bald dieses, das Uebel, wirklich da ist.

von beiden Seiten als wahr erkannte möchte wohl nichts weniger als wahr seyn.

Ganz verlegen und unmuthig rief ich daher aus, o weh! meine Lieben, Lysis und Menexen, ich glaube, wir haben einen Traum erhascht.

Menex. Wie kannst du so sprechen?

Sokr. Ich fürchte, ich fürchte, wir sind auf Erklärungen dessen, was Freund sey, gerathen, die eben so falsch sind, als jene eitlen Menschen voll Uebermuths und leerer Ruhmredigkeit.

Menex. Wie meinst du das?

Sokr. Wir wollen es gleich sehen.

Wenn jemand Freund ist, ist er denn Freund von einer Person, oder nicht?

Menex. Nothwendig von einer Person.

Sokr. Wegen nichts und um nichts, oder einer Sache wegen und um etwas?

Menex. Einer Sache wegen und um etwas.

Sokr. Ist das, warum jemand einem andern Freund ist, selbst Freund, oder weder Freund noch Feind?

Menex. Ich verstehe dich nicht!

Sokr. Das glaub' ich wohl!

Vielleicht wirst du besser verstehen, wenn ich die Sache auf folgende Weise vorlege, und ich selbst, glaub' ich, werde mich besser verstehen.

Wir sagten doch vorhin, daß der Kranke des Arztes Freund sey, nicht wahr?

Menex. Ja!

Sokr. Der Krankheit wegen, und um der Gesundheit willen, des Arztes Freund?

Menex. Freilich!

Sokr. Die Krankheit ist doch ein Uebel?

Menex. Allerdings!

Sokr. Und die Gesundheit — was ist die? ein Gut oder Uebel, oder keins von beiden?

Menex. Ein Gut!

Sokr. Nun aber sagten wir doch, wie ich nicht anders weiß, daß der Körper, der an sich weder Gut noch Uebel ist, wegen der Krankheit, das heißt, wegen des Uebels *), der Heilkunde Freund sey, oder dieselbe liebe. — Heilkunde aber ist ein Gut. — Die Heilkunde wird also ein Gegenstand der Freundschaft, der Gesundheit wegen — und die Gesundheit ist ein Gut, nicht wahr?

Menex. Ja!

Sokr.

*) D. i. wegen dessen, was in Beziehung auf den Körper als solchen ein Uebel ist.

Sokr. Ist sie denn — die Gesundheit — freundlich oder unfreundlich?

Menex. Freundlich!

Sokr. Die Krankheit aber, feindlich?

Menex. Allerdings!

Sokr. Was also weder böse noch gut ist, ist, weil das Böse und Widrige des Guten Freund ist, um des Guten und Freundlichen willen Freund [2]).

Menex. Das scheint!

Sokr. Also blos um des Freundlichen willen ist das Freundschaftliche Freund, wegen des Feindlichen [3]).

Menex. Das scheint so!

Sokr.

---

2) D. i. der menschliche Körper sucht im Zustande der Krankheit die Vortheile der Heilkunde um der Gesundheit willen, oder um gesund zu werden. Das an sich weder Böse noch Gute ist, nach dem Vorhergehenden, der Körper; das Böse und Widrige ist Krankheit oder der kranke Zustand; das Gute ist die Heilkunde, und das Freundliche die Gesundheit.

3) D. i. die Heilkunde oder der Arzt wird der bloßen Krankheit wegen als Freund geliebt, um gesund zu werden. Die Gesundheit ist das Freundliche; die Heilkunde freundschaftlich, weil sie zur Gesundheit hilft und wird daher als Freund geliebt, und zwar wegen des Feindlichen, d. i. wegen einer gegenwärtigen Krankheit.

Sokr. Gut!

Da wir indessen, lieben Kinder, so weit gekommen sind, so haben wir wohl Ursache aufzumerken, damit wir nicht irre gehen.

Ob das Freundliche des Freundlichen Freund sey, darum bekümmere ich mich jezt nicht; auch nicht, ob das Aehnliche des Aehnlichen Freund sey, welches nach dem Vorhergehenden unmöglich war.

Allein wir müssen folgendes doch noch besser erwägen, damit uns das eben Gesagte nicht in die Irre führe.

Die Heilkunde, sagten wir doch, sey der Gesundheit wegen, Freund 4).

Mener. Ja!

Sokr. Auch die Gesundheit ist etwas Freundliches 5)?

Mener. Freilich!

Sokr. Wenn sie also freundschaftlich ist, oder Freundschaft übt, so geschiehet es warum 6).

Mener. Allerdings!

Sokr.

---

4) D. i. werde als Freund gesucht und geliebt.

5) D. i. der Natur gemäßes und wohlthuendes, wie die Krankheit der Natur entgegen, und darum feindlich ist.

6) D. i. Wenn die Heilkunde sich freundschaftlich beweißt, so geschiehet es darum, weil sie zur Gesundheit hilft, oder die Gesundheit ist das, warum die Heilkunde freundschaftlich genannt wird.

Sokr. Und ist Freund wovon 7), wenn wir anders dem vorhin eingestandenen treu bleiben wollen.

Menex. Allerdings!

Sokr. Folglich wird denn auch jenes 8) Freund seyn eines Freundlichen willen?

Menex. Ja!

Sokr. Nun, dächt' ich, wären wir weit genug, um einzusehen, daß wir auf diesem Wege nicht weiter fortschreiten dürfen, sondern auf etwas Ursprüngliches kommen müssen, was nicht auf ein anderes und wieder auf ein anderes Freundschaftliches hinaus gehet, sondern dasjenige selbst trifft, was vor allen übrigen Dingen freundschaftlich ist, und diesen zum Grunde liegt, um dessentwillen auch das Uebrige samt und sonders das heißt, was es heißt.

Menex. Nothwendig!

Sokr.

---

7) Wenn das Subject, wie ich glaube, die Heilkunde ist, so heißen die Worte: und ist Freund wovon: so viel als, sie hat einen Gegenstand, an dem sie sich freundschaftlich beweißt, und von dem sie als Freund gesucht wird, weil er ihrer Hülfe bedarf.

8) D. i. der Gegenstand der freundschaftlichen Heilkunde oder der Kranke wird Freund seyn oder die Heilkunde des Arztes lieben um der Gesundheit willen.

Sokr. Eben dieses ist es, warum wir, wie ich glaube, uns in Acht zu nehmen haben, damit uns jene anderweitigen Dinge, die wir um eines Andern willen freundlich, freundschaftlich, Freund nennen, nicht als Bilder von diesem Andern 9) täuschen, sondern damit wir nur dieses Andere eigentlich begreifen und sehen, was dasjenige sey, welches zuerst und vor allen Dingen das wahrhaft Freundliche oder Freundschaftliche ist, oder bei allen übrigen zum Grunde liege und der Maaßstab alles übrigen sey.

Dies werden wir am besten auf folgende Weise fassen.

Wenn jemand viel aus einer Sache macht, z. B. ein Vater aus einem Sohne, so schäzt er dieselbe vor allen übrigen Dingen. Wer aber nun auf die Weise z. B. aus seinem Sohne viel macht, der wird, um des Sohns willen, auch noch aus diesem oder jenem viel machen. Z. B. wenn er sähe, daß sein Sohn Schierling getrunken hätte, so würde er sehr viel aus Wein machen, so bald er überzeugt wäre, daß dieser seinen Sohn retten könnte.

Menex. Allerdings!

Sokr.

---

9) Dieses Andere ist gerade das, was den Begriff der Freundschaft oder Liebe an sich, oder nicht um eines Zweiten oder Dritten willen, in sich faßt, und wovon jene Dinge, die man auch freundlich, lieb, freundschaftlich nennt, nur Bilder sind.

Sokr. Nicht weniger aus dem Gefäß, worin der Wein etwa wäre.

Menex. Auch das glaub' ich!

Sokr. Wird er unter solchen Umständen auf einen irrdenen Becher mehr halten als auf seinen Sohn? Nichts weniger! nicht einmal auf drei Kannen Weins mehr, als auf seinen Sohn, sondern die ganze Sache wird sich so verhalten.

Aller Betrieb, alle Neigung und alles Bestreben dieser Art geht eigentlich nicht auf das, worauf es, blos um eines Andern willen, zunächst abzuzwecken scheinen könnte, sondern auf das, um dessentwillen alle diese Veranstaltungen gemacht werden.

Eigentlich ist es nicht wahr, was so oft gesagt wird, daß man aus Gold und Silber viel mache; nichts weniger, als das: sondern das, woraus wir viel machen, ist nichts anders, als um dessentwillen so wohl das Gold als alles Uebrige veranstaltet wird, was veranstaltet wird, nicht wahr?

Menex. Ohne Zweifel!

Sokr. Gilt eben dieses nicht auch von Freund und Freundschaft? Wenn wir nämlich, um etwas Freundschaftlichen willen, von gewissen Dingen sagen, daß sie uns freundschaftlich sind, so reden wir davon unter diesem Namen nur uneigentlich und beziehungsweise. Im eigentli-

chen Verstande ist nur dasjenige Freund oder freundschaftlich, worauf jene sogenannten Freundschaften insgesammt hinausgehen und Bezug haben.

Menex. Das scheint allerdings so.

Sokr. Das eigentlich und wahrhaft Freundschaftliche ist also nicht um eines andern Freundschaftlichen willen freundschaftlich 10).

Menex. Freilich nicht!

Sokr. So viel sehen wir also, daß das Freundschaftliche nicht um eines andern Freundschaftlichen willen freundschaftlich sey. Diesen Saz haben wir ganz und gar verwiesen.

Dagegen aber entsteht die Frage: ist das Gute freundschaftlich?

Menex. Ich glaub' es.

Sokr. Wird denn das Gute geliebt um des Uebels willen? und verhält sich die Sache etwa so? wenn von den drei Dingen, die vorhin angegeben wurden, das Gute, das Böse, und das weder Gute noch Böse, zwei angenommen werden, das Uebel oder Böse aber, als das Dritte, weichen muß und weder Körper, noch Seele, noch

10) D. i. z. B. die Gesundheit ist uns nicht um der Heilkunde oder des Arztes und der Arzenei willen lieb, sondern umgekehrt.

noch sonst etwas von dem, was wir an sich weder gut noch böse genannt haben, berühren darf, daß alsdann das Gute gar nicht mehr nüzlich und ohne allen Gebrauch seyn würde?

Denn wenn uns nichts mehr beschädigt, so brauchen wir auch keines Beistandes mehr, den Schaden wieder gut zu machen. Und gerade auf diese Weise würde es ganz einleuchtend, daß wir wegen des Uebels das Gute gern haben und lieben, in so fern wir nämlich das Gute als Heil- oder Abhelfungsmittel des Uebels, und das Uebel als eine Krankheit betrachten. Wo nun keine Krankheit ist, da bedarf es auch keiner Arzenei. —

Wäre dieses also etwa der Grund, warum das Gute, um des Uebels willen, von uns geliebt wird, weil wir selbst zwischen dem Uebel und Guten gleichsam in der Mitte stehen? obgleich das Gute an sich, seiner selbst wegen, keinen Gebrauch und Nuzen hat?

Menex. Das scheint wohl so!

Sokr. Wenn wir daher oben gesagt haben, daß das Freundschaftliche im wahren Verstande eigentlich das sey, worauf alle übrige Freundschaftlichkeiten hinaus gehen und Bezug haben, und daß diese lezteren keine andere wären, als die, wie wir angenommen haben, um eines andern Freundschaftlichen willen freundschaftlich heißen: so scheint das hier gar nicht zu passen. Denn

diese heißen, wie gesagt, nur um eines Freundschaftlichen willen freundschaftlich: das wesentlich Freundschaftliche hingegen scheint, seiner Natur nach, offenbar ganz das Gegentheil davon zu seyn: nämlich nicht eines Freundschaftlichen, sondern des Feindschaftlichen wegen freundschaftlich [11]). So bald nun das Feindschaftliche aufhört, bleibt, wie es scheint, auch kein Freundschaftliches mehr.

Mener. Natürlich, so weit das Bisherige gilt.

Sokr. Beim Zeus! würde man eben so auch sagen können, daß weder Hunger, noch Durst, noch sonst etwas dieser Art, mehr seyn werde, so bald das Uebel oder die Krankheit gänzlich getilgt wäre; oder wird zwar Hunger seyn, wenn anders Menschen und Thiere seyn sollen, derselbe aber nicht schädlich? so wie auch Durst und alle übrige Gelüste, ohne daß dieselben übel, böse und verderblich seyn würden, nachdem das Uebel oder Böse gänzlich getilgt wäre? —

Vielleicht ist die Frage, was und wie es alsdann seyn oder nicht seyn würde, gar lächerlich, weil wir es nicht wissen. —

So

---

11) D. i. das Gute ist uns eben deswegen lieb und werth und unserer Natur wohlthätig, weil es das Gegentheil des Uebels ist, und dieses freundschaftliche Uebel durch jenes vertrieben wird.

So viel wissen wir indessen doch, daß nach der jezigen Lage der Dinge der Hunger zuweilen schädlich, zuweilen vortheilhaft ist, nicht wahr?

Menex. Allerdings!

Sokr. Eben das gilt von Durst und allen andern Gelüsten, die zuweilen nüzlich, zuweilen schädlich werden, zuweilen aber auch weder das Eine noch das Andere sind: nicht wahr?

Menex. Ja sehr!

Sokr. Wenn also das Uebele, was diese Dinge haben können, getilgt wird, werden denn diese Dinge selbst, die an sich nicht übel sind, auch mit getilgt?

Menex. Gar nicht!

Sokr. Sie werden also bleiben als Gelüste, die an sich weder übel noch gut sind, auch wenn das Uebele derselben getilgt ist.

Menex. Das scheint!

Sokr. Ist es nun wohl möglich, daß jemand Lust oder Liebe wozu haben kann, ohne ein Freund dessen zu seyn, wozu er Lust oder Liebe hat?

Menex. Ich glaube, das ist nicht möglich.

Sokr. Gewisse Dinge werden also, wie es scheint, lieb und werth bleiben, auch wenn die Uebel gehoben sind *).

Menex. Ohne Zweifel!

Sokr. Das gilt aber nicht, so bald das Uebel eigentlich Ursache ist, warum dieses von jenem geliebt wird, weil, nach Tilgung des Uebels, Eins dem Andern nicht mehr lieb seyn kann. Denn so bald keine Ursache mehr da ist, warum Eins dem Andern lieb war, kann auch diese Liebe nicht mehr Statt finden.

Menex. Ganz richtig!

Sokr. Haben wir oben nicht anerkannt, daß das Liebende Etwas liebe und um Etwas? und geglaubt, daß das an sich weder Gute noch Uebele das Gute liebe eines gewissen Uebels wegen?

Menex. Das ist wahr!

Sokr. Und jezt glauben wir doch eine ganz andere Ursache, warum Etwas liebt oder geliebt wird, entdekt zu haben.

Menex. Dem ist so!

Sokr. Ist also, wie wir angenommen haben, die Lust oder Begierde wohl die eigentliche Ursache

*) In Rükficht auf deren Wegschaffung sie geliebt oder gesucht werden könnten.

Ursache der Freundschaftlichkeit? und ist das Begehrende ein Freund dessen, was es begehrt, und alsdann, wenn es begehrt?

Sonach wäre denn, was wir vorhin als freundschaftlich annahmen, ein bloßes Spiel und langweilige Dichtung?

Menex. Das sollte man fast glauben!

Sokr. So viel ist aber auch wahr, daß jedes Begehrende nur das begehrt, wessen es bedarf: nicht wahr?

Menex. Ohne Zweifel!

Sokr. Das Bedürfende wäre also ein Freund dessen, wessen es bedarf?

Menex. Mir scheint es!

Sokr. Bedürftig aber ist jederman dessen, wessen er entbehrt oder beraubt ist?

Menex. Wie anders?

Sokr. Worauf nun jemandes Liebe, Freundschaft oder Verlangen geht, das ist, wie es scheint, etwas ihm Verwandtes oder Zugehörendes.

Menex. und Lysis. Ja!

Sokr. Ihr also, meine Lieben, Menexen und Lysis, wenn ihr Freunde von einander

der seyd *), so müßt ihr auch in einer gewissen natürlichen Verwandschaft mit einander stehen.

Menex. und Lysis. Das muß seyn!

Sokr. Und wenn sonst jemand eines andern begehrt oder ihn liebt, meine Kinder, so begehrt er seiner oder liebt und hält auf ihn aus keiner andern Ursache, als weil er mit dem Geliebten so oder so verwandt ist, es sey der Seele nach, oder in Absicht auf Charakter, Sitten oder Gestalt.

Menex. Allerdings!

Lysis schwieg.

Sokr. Gut!

Was nämlich natürlich mit uns verwandt ist, das können wir nicht anders als lieben, wie wir gesehen haben.

Menex. Das scheint wohl.

Sokr. Nothwendig ist es daher auch, daß der ächte und unverstellte Liebhaber von seinen Lieblingen geliebt werde.

Hier wollten beide, Lysis und Menexen, kaum beistimmen. Dagegen Hippothales eine herz-

---

*) Statt: Ὡς φαίνεται, ὦ Μενέξενε τε καὶ Λυσι. Συνιφατην. Ὑμεις αρα, εἰ φιλοι &c. lese ich: Συνεφατην. Ὑμεις αρα, ὦ Μενεξενε τε καὶ Λυσι, εἰ φιλοι &c. Das ὡς φαίνεται scheint als Glosse in den Text gekommen zu seyn.

herzliche Freude verrieth, indem er eins über das andere seine Farbe änderte.

Da ich aber noch gern weiter in der Sache wollte, so sezte ich folgendes hinzu:

Wenn also das Verwandte und Aehnliche von einander verschieden sind, so hätten wir, glaub' ich, gezeigt, Lysis und Menexen, worin die Natur der Freundschaft bestehet.

Sind hingegen beide, das Aehnliche und Verwandte, einerlei, so möchte es eben so schwer werden, das was vorhin angenommen wurde, zu verwerfen, daß nämlich nicht das Aehnliche dem Aehnlichen zu folge der Aehnlichkeit unnüz sey, als nachtheilig anzunehmen, daß das Unnüze freundschaftlich sey.

Wollt ihr also, nachdem wir durch das Bisherige doch einmal wie betrunken geworden sind, daß wir zugeben und festsezen, daß das Verwandte ganz ein Anderes sey, als das Aehnliche?

Menex. und Lysis. O ja!

Sokr. Auch, daß das, was jeder Sache gut ist, derselben verwandt sey? und das ihr Schädliche oder Verderbliche fremd? oder daß das Uebele dem Uebeln verwandt sey? das Gute dem Guten? und das Nichtgute und Nichtübele dem Nichtguten und Nichtübeln?

Beide

Beide erklärten, daß sie nicht anders glaubten, als daß jedes mit jedem seiner Art verwandt sey.

So sind wir ja, meine Kinder, fuhr ich fort, so weit gekommen, eben das in Absicht der Freundschaft gelten zu lassen, was wir oben verworfen.

Denn hienach wird der Ungerechte dem Ungerechten, und der Böse dem Bösen nicht minder Freund seyn, als der Gute dem Guten.

Menex. Das scheint wohl.

Sokr. Und wenn wir annehmen, daß das Gute mit dem Verwandten einerlei sey, ist das nicht eben so viel als behaupten, der Gute könne nur mit dem Guten Freund seyn?

Menex. Allerdings!

Sokr. Und doch glaubten wir, auch dieses vorhin widerlegt zu haben. Erinnert ihr euch dessen noch?

Menex. und Lysis. O ja!

Sokr. Was bleibt uns nun noch übrig? Offenbar nichts!

Es ist also nöthig, daß ich, nach Art der klugen Redner vor Gericht, alles das, was von Anfang bis jezt gesagt worden, in eine Summe zusammen fasse.

Wenn nämlich weder die Geliebten noch die Liebenden, weder die Aehnlichen noch Unähnlichen,

chen, weder die Guten, noch die Verwandten, noch sonst Etwas von Allem vorhin genannten (ich weiß selbst nicht mehr was alles genannt worden), wenn, sag' ich, nichts von allen diesen Dingen das eigentliche Freundschaftliche ist und den Begriff des Freundes enthält, so weiß ich nichts mehr anzugeben.

Nachdem ich dies gesagt hatte, war ich willens, einen andern von der Gesellschaft, und zwar einen der Bejahrtern, an meiner Statt die Unterredung fortsezen zu lassen. Allein die Führer der beiden Knaben Menexen und Lysis traten, in Begleitung ihrer, der jungen Leute, Brüder, augenbliklich herzu, wie ein Paar Schuzgenien *), und befahlen ihnen mit nach Hause zu gehen. Es war schon Abend.

Wir und alle die um uns standen, widersezten uns zwar zuerst und wollten sie noch eine Weile entfernt halten, allein wir fanden kein Gehör, sondern die Sklaven äußerten vielmehr auf gut ausländisch ihren Unwillen und riefen immer zu. Wir gaben also nach, (zumal es uns schien, als wenn sie bei Gelegenheit dieser Merkurialischen Feierlichkeit ein wenig stark getrunken hät-

---

*) ὥσπερ δαιμονίς τινες könnte auch heißen unverhofft wie Dii ex Machina, wenn die Idee von leitenden und befehlenden Dämonen in der Sokratischen Philosophie nicht zu bekannt und geläufig wäre, als daß hier nicht darauf angespielt werden sollte.

hätten *), so daß wir uns mit ihnen nicht weiter einlassen konnten) und hoben das Gespräch auf.

Da man also aus einander ging, sagte ich noch zum Lysis und Menexen, wir haben uns von beiden Seiten fast lächerlich gemacht, ich, ein alter Mann so wohl als ihr jungen Leute. Denn jene, die uns jezt verlassen, werden sich darüber aufhalten, daß wir Freunde von einander zu seyn glauben (ich rechne mich nämlich zu euch) und doch nicht im Stande gewesen sind, anzugeben, was ein Freund ist.

---

*) Ich folge der Vermuthung des Stephanus, der statt ὑποπιπτωκοτες, ὑποπιπτωκοτες liest.

Ueber den Lysis des Plato.

Plato scheint bei diesem Gespräch eine zwiefache Absicht gehabt zu haben: erstlich zu zeigen, wie ein Freund und Liebhaber junger Leute sich in Reden und Handlungen betragen müsse, um seinen Lieblingen in der That nüzlich zu werden, oder durch Belehrung und Hinführung auf Selbsterkenntniß sie zu bessern; und zweitens die Natur, d. i. den psychologischen Grund der Freundschaft auf eine dialektische Weise, d. i. nach Angabe alles dessen, was dabei in Betracht kommen kann, mehr zu untersuchen, als etwas darüber auszumachen und festzusezen. Jenes geschiehet in einer Unterredung des Sokrates mit dem Lysis: dieses hingegen durch Anführung und Beleuchtung aller der Verhältnisse und Beziehungen, in Absicht welcher die Wörter Freundschaft, Liebe u. s. w. so oder so gebraucht werden. Da indessen unter den verschiedenen Meinungen und Angaben diejenige besonders hervorsticht, wonach der psychologische Grund der Freundschaft und Liebe in der Verwandschaft gleich gestimmter

Seelen

Seelen gesezt wird, so wird Niemand, der das System der Platonischen Philosophie kennt, zweifeln, daß eben jene Verwandschaft dasjenige sey, wobei Plato stehen geblieben seyn würde, wenn er seinen Gegenstand nicht blos dialektisch, sondern auch dogmatisch hätte ausführen wollen.

Nach einem sehr artigen Eingange, welcher die Veranlassung des ganzen Gesprächs enthält, wird angezeigt, daß Hippothales, als Liebhaber des Lysis, nichts als Loblieder auf seinen Geliebten mache. Dieses tadelt Sokrates, weil es nicht das Mittel sey, um sich der Liebe seines Gegenstandes auf die Dauer zu versichern, sondern vielmehr eine ganz entgegengesezte Wirkung thue, indem es den Geliebten stolz mache und aufblähe, und ihn dadurch mehr entferne, als anziehe.

Dieses erkennt Hippothales und bittet den Sokrates, ihm Anweisung zu geben, wie man sich als Liebhaber gegen seinen Geliebten im Reden und Handeln betragen müsse, um ihn zu gewinnen.

Hierauf erwiedert Sokrates, daß er nicht wohl im Stande sey, ihm hierüber eine Erklärung zu geben, wohl aber, ihm in einem Beispiele den wahren Ton anzugeben, wie ein Liebhaber mit seinem Geliebten reden müsse, wenn er ihm Gelegenheit verschaffen wolle, sich mit dem Lysis selbst in eine Unterredung einzulassen.

Dieses

Dieses geschiehet, und Sokrates beginnt eine Unterredung mit dem Geliebten des Hippothales, dem schönen Lysis, die jener unbemerkt mit anhört, und die ein Meisterstük der Sokratischen Kunst, sich mit Knaben und Jünglingen zu unterreden, ist. Der simpelste Anfang führt endlich dahin, daß jeder in dem Maaße geliebt, gesucht und geschäzt werde, als er wozu nüzlich und gut sey, und diejenige Einsicht besize, welche erfodert werde, um etwas in der That und Wahrheit leisten zu können.

Die Art dieser Unterredung und die Wendung, welche sie zulezt nahm, zeigt dem Hippothales, daß ein Liebender gegen seine Geliebte keine andere Sprache führen müsse, als die Sprache der Wahrheit, welche nicht stolz macht, sondern demüthigt, und durch Beförderung der Selbsterkenntniß eben so wohl belehrt und bessert, als anzieht und gewinnt.

Hierauf entsteht die wichtige Frage: wie fängt man es an, um Freunde zu gewinnen? Nach der Erklärung des Lysis, daß er es nicht wisse, wendet sich Sokrates an den Menexen, um von diesem eine Antwort darüber zu erhalten.

Sokrates erklärt dem Menexen, daß er so gut, wie alle andere Menschen, von Jugend auf sich bemühet habe, etwas zu besizen. Er suche aber nicht Hunde, Pferde, Gold, sondern Freunde: der Fund eines Freundes sey ihm köst-

licher und mehr werth, als wenn er den Darius der Perser mit allen seinen Schäzen fangen könnte.

„Da mir nun, fährt er fort, nichts schwerer wird, als eben dieses, nämlich einen wahren Freund zu finden, und ich doch sehe, daß ihr beide, ohngeachtet ihr noch so jung seyd, schon das Glük gehabt habt, Freunde von einander zu werden: so möchte ich von dir, als einem Erfahrnen in dieser schweren Sache, wohl lernen, wie man dazu gelangt, und wie überhaupt ein Mensch des andern Eigenthum wird?“

Wenn also von zwei Menschen, wovon der eine liebt, der andere geliebt wird, Einer des Andern Eigenthum ist, so frägt sich, welcher von beiden wird das Eigenthum des Andern? der Geliebte des Liebenden, oder jener von diesem, oder dieser so wohl von jenem als jener von diesem?

Menexen erklärt sich für das lezte.

Das kann aber, wendet Sokrates hiegegen ein, höchstens nur alsdann seyn, wenn beide einander lieben, nicht aber da, wo der Liebende nicht wieder geliebt, ja wohl gar gehaßt wird. Ist auch in diesem Fall noch einer des andern Freund, oder keiner von beiden, weil keine gegenseitige Liebe da ist, als worauf die Freundschaft zu beruhen scheint?

Menexen erklärt, daß in diesem Falle keiner von beiden des andern Freund heißen könne.

Sonach,

Sonach, fährt Sokrates fort, hätte denn der Liebende nichts Liebes, im Fall er nichts hat, was ihn wieder liebt, und doch sagen wir von Menschen, daß sie Freunde von Pferden, Hunden, Wein, Gymnastik u. s. w. sind, ohngeachtet sie von diesen Dingen nicht wieder geliebt werden, und hier also auch das Gegenseitige der Liebe und Freundschaft fehlt.

Dieses leitet zu dem Geständniß, daß das Geliebte dem Liebenden lieb und werth sey, selbst wenn dieses von jenem nicht wieder geliebt werde.

Nun folgt ein neuer Einwurf, der auf einem bloßen Wortspiele des zweideutigen Φιλος (welches so wohl eine thätige, als leidende, subjective und objective Bedeutung haben kann, in so fern es so wohl den der als Freund liebt, als den Lieben oder den der lieb und werth ist, anzeigt,) beruht, und wonach das Verhältniß gerade umgekehrt werden müßte, so daß nicht der Liebende, sondern der Geliebte der Φιλος wäre. Dieser Einwurf wird durchgeführt bis zur gänzlichen απορια oder Unentschiedenheit, welcher von beiden der Freund genannt werden könne.

Bei dieser Gelegenheit erklärt Lysis, daß sie auf dem Wege, welchen sie eingeschlagen hätten, das nie finden würden, was sie suchten, welches den Sokrates veranlaßt, sich mit dem Lysis von neuem einzulassen.

Nachdem er den Ausspruch des Lysis gebilligt, wird er mit ihm eins, diese Frage nach Maaßgabe dessen, was die Dichter davon lehren, zu untersuchen.

Diesem zu folge sind es nicht die Menschen, welche andere Menschen sich zu Freunden und zu einem Eigenthum von sich machen; sondern die Gottheit selbst führt diejenigen zusammen, welche wegen der Gleichgestimmtheit ihrer Gemüther von einander natürliche Freunde werden. Nach diesem ist also Gleichgestimmtheit der Seelen der wahre Grund der gegenseitigen Liebe und Freundschaft.

Dasselbe lehren auch die Weisen, welche sagen, daß alles Aehnliche in der ganzen Natur in natürlicher Verwandschaft, und folglich auch Freundschaft stehe.

Gegen diese Lehre werden nun ebenfalls verschiedene Einwürfe gemacht, insbesondere, daß böse Menschen ohngeachtet ihrer Aehnlichkeit doch nicht wahre Freunde von einander seyn können, und folglich nicht das Aehnliche überhaupt, sondern höchstens das Aehnliche, was zugleich tugendhaft ist, den Grund der Freundschaft enthalten könne.

Allein da der Tugendhafte, wie man sagt, sich selbst genug ist, und keines andern bedarf, so wird also der Name Φιλος oder Freund auch nicht auf die Tugendhaften passen, weil diese sich

ein-

einander als solche nicht suchen, noch brauchen. Diese Aeußerung wird weiter ausgeführt, bis nach verschiedenen Wendungen das Resultat herauskommt: Freundschaft sey ein Bedürfniß dessen, der weder ganz gut noch ganz böse sey; denn jener brauche sie nicht, so wenig, als der Gesunde den Arzt, dieser aber sey schon für alles Schöne und Gute erstorben, und fühle also kein Bedürfniß mehr von dieser Art.

Nachdem nun auch diese Angabe für einen bloßen Traum erklärt worden, so wird die Freundschaft untersucht, welche nicht an sich und um ihrer selbst, sondern um eines zweiten oder dritten willen, gesucht und geschäzt wird, und diesen Namen führt.

Da aber auch diese Untersuchung noch nicht zum wahren Begriffe der Freundschaft und ihres Subjects führt, so wird nun gegen das Ende von derjenigen Freundschaft geredet, wobei nicht auf Etwas um Etwas gesehen, sondern die blos um ihrer selbst willen gesucht wird, und diesen Namen führt.

Hienach ist nicht die zweideutige Lust der Grund und die eigentliche Ursache der Freundschaft, obgleich jeder Begehrende ein Freund dessen ist, wessen er bedarf. Da dieses aber nichts anderes ist, als etwas ihm Zugehörendes und mit ihm Verwandtes; so scheint die Natur dieser Verwandschaft dasjenige zu seyn, was zwei Menschen zu Freunden von einander macht.

Dieses würde Plato näher ausgeführt haben und seiner bekannten Lehre nach dabei stehen geblieben seyn, wenn es ihm nicht darauf angekommen wäre, die Sache hier unentschieden zu lassen. Da er aber einmal diesen Zwek hatte, so läßt er den Sokrates gegen diese lezte Angabe abermals einen Einwurf machen, welcher von der Verwandschaft der Ungerechten unter einander hergenommen ist. Dieser Einwurf bleibt unbeantwortet, weil die jungen Leute abgehohlt werden. Daher Sokrates kurz vor dem Weggehen derselben noch sagt: „wenn weder die Liebenden noch die Geliebten, weder die Aehnlichen noch Unähnlichen, weder die Guten noch die Verwandten — diejenigen sind, die man Freunde nennet, so weiß ich keine mehr.“ —

Laches.

Lasches.

Laches

oder

von der wahren Zucht *).

Personen:

Lysimachus.
Melesias.
Nikias.
Laches.
Söhne des Nikias und Laches.
Sokrates.

Lysimachus.

Da habt ihr gesehen, ihr meine Freunde, Nikias und Laches, wie der Kämpfer mit den Waffen umzugehen wußte. Warum wir

*) ἢ περὶ ἀνδρείας sive de fortitudine. Da dieser Beisaz weder den eigentlichen Inhalt noch die Absicht dieses Gespräches ausdrükt, so habe ich dafür einen andern gewählt, der auf beides geht.

aber, ich so wohl als Milesias, gewünscht haben, daß ihr beide den Kampf mit anfähet, das haben wir euch vorhin nicht gesagt, wollen uns aber jezt darüber erklären, da wir euch beide für Männer halten, mit denen man ganz offenherzig und freimüthig reden darf.

Es giebt zwar gewisse Leute, die dergleichen *) im Grunde verlachen; und wenn jemand im Ernst mit ihnen reden will, sich wohl in Acht nehmen, ihre wahre Meinung zu sagen, sondern sich ganz anders äußern über das, wovon die Rede ist, als sie im Grunde denken, ob sie gleich den Sinn und die Absicht ihres Redegenossen gar wohl errathen [1]).

Was aber euch betrifft, so halten wir uns überzeugt, daß ihr eben so fähig seyd, eine solche Sache zu begreifen, als geneigt, nachdem ihr sie begriffen habt, aufrichtig und ohne alle Zweideutigkeit zu sagen, was ihr davon glaubt.

Dieses hat uns bewogen, euch zu bitten, eine wichtige Sache mit uns gemeinschaftlich zu überlegen.

Alles

---

*) Wovon unter uns die Rede seyn soll; nämlich die Behauptung derer, welche lehren, daß man die Jugend in den Waffen üben soll.

1) Eine Anspielung auf die Manier und Ironie des Sokrates, der jezt vor ihnen stand.

Alles bisher Gesagte soll nun weiter nichts als gleichsam eine Vorrede oder Einleitung zu dem seyn, was nun gleich folgt.

Wir haben hier diese Söhne. Der gehört meinem Freunde Melesias, und heißt nach seinem Großvater Thukydides, und dieser, mein Junge, führt gleichfalls den Namen meines Vaters, Aristides.

Nun halten wir es für unsere Pflicht, uns dieser Jungen so gut anzunehmen, als irgend möglich ist, und wollen nicht dem Beispiele so vieler folgen, die ihren Kindern, so bald sie nur etwas herangewachsen sind, völlige Freiheit lassen zu thun, was sie wollen; vielmehr glauben wir eben jezt anfangen zu müssen, als Väter für sie zu sorgen, so gut wir irgend können.

Da wir nun wissen, daß ihr auch Söhne habt, so haben wir gedacht, auch ihr würdet, so gut als irgend jemand, schon darauf bedacht gewesen seyn, ihnen eine solche Bildung geben zu lassen, als sie nöthig haben, um treffliche Leute zu werden.

Solltet ihr indessen hierauf noch nicht gedacht haben, so führen wir euch die Wichtigkeit und Nothwendigkeit einer solchen Vorsorge zu Gemüthe, mit dem ernstlichen Wunsche, daß ihr mit uns gemeinschaftlich überlegen wollet, wie wir als Väter für unsere beiderseitigen Söhne am besten sorgen können.

Nun

Nun aber müssen wir euch auch erklären, was mich und meinen Melesias eigentlich bewogen hat, euch, Nikias und Laches, diesen Vorschlag zu thun, sollte es auch ein wenig weitläuftig seyn.

Wir beide, ich und Melesias, leben und essen zusammen, und unsere Söhne speisen mit uns.

Da wir nun, wie ich gleich anfangs erklärt habe, mit euch ganz offenherzig und freimüthig reden wollen, so versichern wir euch, daß wir beide von unsern Vätern sehr viel Großes und Edles gegen unsere Kinder rühmen können: denn so wohl mein als sein Vater haben sich theils im Kriege als Heerführer, theils im Frieden durch Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten um ihr Vaterland sehr verdient gemacht. Desto weniger hingegen können wir von uns rühmen, weshalb wir uns eben so sehr vor unsern Kindern schämen, als es unsern Vätern wenig Dank wissen, daß sie uns, nachdem wir herangewachsen waren, nicht mehr zu strengen Uebungen angehalten, sondern als lustige Brüder so in den Tag haben hinein leben lassen, indem sie sich mehr um fremde, als ihre eigenen Angelegenheiten bekümmerten.

Da wir also leider! versäumt sind, so zeigen wir dagegen unsern Söhnen, wie sie es anzufangen haben, um besser zu werden, als ihre beiden Väter sind. Mit allem Nachdruk schärfen wir ihnen ein, daß sie für sich sorgen müssen,

weil

weil sie sonst, wenn sie unsere Ermahnungen in den Wind schlügen, nie berühmt in der Welt werden würden, statt daß sie, wenn sie sich jezt gut angäben, wohl einst der Namen ihrer Großväter, die wir ihnen zum Sporn beigelegt haben, sich würdig zeigen könnten.

Ob sie nun gleich den besten Willen zeigen, uns zu folgen, so ist damit doch noch nichts geschehen, weil es darauf ankommt, was sie eigentlich lernen und treiben müssen, um sich einst als treffliche Leute zeigen zu können.

Nun hat uns jemand gesagt, daß unter Allem, was ein junger Mensch lernen kann, nichts besser sey, als wenn er sich in den Waffen übe und die Fertigkeit erlange, mit Waffen umzugehen.

Zu diesem Zwek hat er uns jenen Kämpfer, dem ihr beide zugesehen habt, rühmlichst empfohlen, und bestand darauf, wir sollten ihn nur sehen. Wir entschlossen uns also, dem Schauspiele dieses Mannes beizuwohnen, und baten euch, es gleichfalls zu thun, theils damit ihr ihn auch sähet, theils um mit euch, wenn ihr wolltet, gemeinschaftlichen Rath zu halten, ob es etwa gut seyn möchte, uns dieses Kämpfers zum Unterricht unserer Söhne zu bedienen.

Dies war es, was wir euch vorlegen wollten.

Wir erwarten also nun von euch, daß ihr uns eure Gedanken eröffnet so wohl in Absicht

dieser

dieser Kunst, ob ihr sie für junge Leute nothwendig haltet oder nicht? als auch anderer, wovon ihr etwa glaubt, daß sie ein junger Mann vorzüglich treiben müsse, und daß ihr uns zugleich erklärt, wie euch unser Vorschlag, gemeinschaftliche Sache mit uns hierin zu machen, gefalle, und was ihr deshalb zu thun geneigt seyd.

Nikias. Ich für meine Person, Lysimachus und Melesias, kann nicht anders, als eure Absicht loben, und bin bereit, mich mit euch hierüber zu berathen: eben dieses glaub' ich von unserm Laches.

Lach. Ganz recht, Nikias!

Denn was Lysimachus vorhin von seinem und des Melesias Vater sagte, das scheint auch auf uns, und überhaupt auf alle, welche Staatssachen treiben, angewandt werden zu müssen. Alle diese haben fast einerlei Schikksal, daß sie nämlich die Angelegenheit ihrer Kinder und ihrer eigenen Familie wenig oder gar nicht achten. In so weit hast du meinen ganzen Beifall, Lysimachus.

Wenn du aber uns zu Rathe ziehen willst über das, was zur Bildung junger Leute erfodert wird, so wundert es mich sehr, daß du nicht auch diesen unsern Sokrates zu Rathe ziehest, der doch nicht nur selbst ein Staatsbürger ist, sondern sich auch unabläßig mit solchen Sachen beschäftigt, welche mit Recht zu den rühmlichen

Kün-

Künsten und Uebungen junger Leute, warum es dir zu thun ist, gerechnet werden.

Lysimach. Was hör' ich von dir, Laches? Treibt dieser unser Sokrates auch etwas dergleichen?

Lach. Allerdings, Lysimachus.

Nikias. Und hievon bin ich kein schlechterer Zeuge, als Laches. Denn mir selbst hat er erst noch kürzlich einen Fremden zugeführt, als Lehrer meines Sohns in der Musik, nämlich den Damon, einen Schüler des Agathokles, der der feinste und ausgebildetste Mann ist nicht nur in der Musik, sondern auch in allen übrigen Künsten; kurz ein Mann, der sehr verdient, daß man ihm junge Leute dieses Alters anvertrauet.

Lysimach. Ihr verzeihet, Sokrates und Nikias und Laches, daß Männer, wie ich und von meinen Jahren die berühmten Männer jeziger Zeit weniger kennen, als wir sollten, da wir Alters wegen wenig auskommen.

Bist du indessen, Sohn des Sophroniskus, auch der Mann, der einem Mitbürger guten Rath ertheilen kann, so halte ich es für deine Pflicht, daß du es thust.

Zudem bist du ja von Seiten deines Vaters auch mein Freund. Denn wir, dein Vater und ich, waren Freunde und liebten uns sehr: bis an seinen Tod hatten wir uns nie entzweiet.

Ja

Ja der Name Sokrates schallt noch täglich vor meinen Ohren. Diese Knaben führen ihn immer im Munde, wenn sie im Hause zusammen plaudern, und erwähnen seiner allezeit mit Ruhm: doch habe ich sie noch nicht gefragt, ob es der Sohn des Sophroniskus ist, welchen sie meinen.

Sagt mir doch, Kinder, ist es dieser Sokrates, dessen Namen ihr so oft nennt?

Sohn des Lysim. Ohne Zweifel, Vater, ist er es.

Lysimach. O vortrefflich, Sokrates! Bei der Juno! wie freuet es mich, daß du deinem Vater, dem besten der Männer, so viel Ehre machst! und daß du als unser Freund auf alles was unser ist, Anspruch machen kannst, und wir auf alles, was dein ist.

Lach. Ich bitte dich, Lysimachus, halte dich an diesen Mann. Wie oft habe ich ihn gesehen nicht nur seinem Vater, sondern auch seinem Vaterlande Ehre machen! Bei der Flucht von Delium zog er sich mit mir zurük: und wahrlich, wenn alle übrigen sich so tapfer, wie er, bewiesen hätten, so würde es noch wohl um unser Vaterland stehen, und dasselbe jenen unglüklichen Stoß nicht bekommen haben.

Lysimach. O Sokrates! welch ein unvergleichliches Lob erhältst du von Männern, die allen Glauben verdienen, und gewiß auch in dem, was

was sie zu deinem Lobe sagen! Du kannst überzeugt seyn, daß ich mich nicht wenig über deinen Ruhm freue; und, wie ich glaube, kann wohl kein Mensch dir ergebener seyn, als ich bin.

Du mußt also für deine Person den Anfang machen, zu uns zu kommen, und uns, wie billig, nicht anders als deine Angehörigen betrachten. Dies thue doch, von diesem Tage an, nachdem wir uns so erkannt haben. Halte dich zu uns und siehe uns und diese unsere Söhne als die Deinigen an, damit auch unter euch die Freundschaft eurer Väter erhalten und fortgepflanzt werde. Dies wollest du von deiner Seite thun, und wir werden nicht unterlassen, dich zum öftern daran zu erinnern.

Um nun auf die Sache selbst zu kommen, wovon gleich anfangs unter uns die Rede war, so frage ich, scheint es euch nöthig und gut, daß die Jugend sich im Gebrauch der Waffen übe, oder nicht?

Sokr. Ich für meine Person, Lysimachus, bin gar nicht abgeneigt, so wohl hierüber mein Gutachten zu geben, so gut ich kann, als auch sonst zu thun, wozu du mich auffoderst.

Indessen scheint es mir sehr billig, daß ich zuerst höre, was diese Männer, welche älter und erfahrner, als ich, sind, über diese Sache denken, und erst von ihnen lerne. Finde ich aber alsdann noch etwas für mich zu sagen, was diese

Männer nicht gesagt haben, so will ich auch den Lehrer abgeben, und dich so wohl als diese von meiner Meinung zu überzeugen suchen.

Ich dächte also, Niklas, du machtest den Anfang, uns hierüber deine Meinung zu erklären.

Nik. Das kann geschehen, Sokrates.

Ich für meine Person glaube nun, daß es jungen Leuten in vielem Betracht heilsam ist, wenn sie die Kunst lernen, mit den Waffen umzugehen.

Keine Art von Uebungen oder Beschäftigungen, wozu die Jugend gerne greift, wenn sie Muße hat, ist von so heilsamen Folgen, als gerade diese, weil dadurch der Körper nothwendig abgehärtet wird. Denn unter allen körperlichen Uebungen, welche hierauf abzwecken, ist die Uebung in den Waffen weder die schlechteste, noch fodert sie weniger Anstrengung, als andere.

Dazu kommt, daß diese Uebung nebst der Kunst zu reiten für einen Freigebohrnen höchst angemessen und schiklich ist.

Denn was erstlich die Art und den Gegenstand des Kampfs betrifft, worin wir uns als Athleten zeigen, so können nur solche daran Theil nehmen, die sich in den Waffen, als Werkzeugen des Krieges, wirklich geübt haben.

Und zweitens wird eben diese Kunst oder Fertigkeit mit den Waffen umzugehen, auch in einem

einem wirklichen Gefecht vortreffliche Dienste thun, wenn man in Reih' und Glied mit vielen gemeinschaftlich kämpfen soll.

Den allergrößten Vortheil aber verschafft sie einem drittens alsdann, wenn die Glieder der Schlachtordnung aus einander gehen, und man in die Nothwendigkeit gesezt wird, mit einem einzelnen Gegner es aufzunehmen, es sey nun, daß man ihm nachlaufend zusezen, oder fliehend sich seiner Haut wehren will. In diesem Fall wird man, seiner Kunst gewiß, keinem Gegner unterliegen, gesezt auch, daß man von mehrern angefallen werden sollte, sondern überall die Oberhand behalten.

Eben diese Fertigkeit führt uns auch noch zu einer andern edlen Wissenschaft und macht uns dieselbe höchst wichtig.

Jeder nämlich, der gelernt hat mit Waffen zu streiten, wird auch, welches eine natürliche Folge davon ist, Lust bekommen, die Taktik zu studieren oder die Kunst ein Kriegsheer in Schlachtordnung zu stellen und zu regieren. Und versteht er diese Kunst, so wird er, von Ehr- und Ruhmbegierde dadurch angeflammt, auch nach allem streben, was die große und allgemeine Kunst eines Heerführers in sich faßt. Alle Fertigkeiten aber, Studien und Betriebsamkeiten, welche hiezu gehören, sind ohne Zweifel für jeden wahren Mann eben so edel als höchst würdig: zu diesen allen

aber gelangt er nur durch jene Uebung in den Waffen.

Eben diese empfiehlt sich auch noch von einer andern sehr wichtigen Seite.

Sie sezt nämlich, als Kunstfertigkeit betrachtet, jeden Mann in den Stand, sich im Kriege beherzter und tapferer zu zeigen, als er sonst, ohne diese Kunst, sich würde zeigen können.

Und endlich kommt noch dazu, was vielleicht weniger zu bedeuten scheint, aber doch immer ansehnlich genug ist, um bemerkt zu werden, daß sie dem ganzen Manne mehr Wohlgestalt und Geschiklichkeit sich darzustellen verschafft, und zwar gerade da, wo es so sehr darauf ankommt, sich recht ansehnlich zu zeigen, ich meine vor den Augen der Feinde, denen man eben dieser Wohlgestalt und regelmäßigen Gewandtheit wegen viel furchtbarer, als sonst, scheint.

Du siehest also, Lysimachus, daß und warum ich glaube, daß junge Leute in der Kunst, mit Waffen umzugehen, unterwiesen werden müssen.

Dagegen möchte ich nun aber auch gerne hören, was etwa Laches hierüber noch besonders zu sagen hat.

Lach. Ich halte es überhaupt für sehr bedenklich, Nikias, von irgend einer Wissenschaft oder

oder Kunst zu behaupten, daß man sie nicht erlernen müsse. Denn Alles zu verstehen, scheint eine recht gute Sache zu seyn: und wenn die Waffenübung auf einer Wissenschaft oder Kunst beruhet, wie die Lehrer derselben vorgeben, und auch Nikias sie uns als eine solche angepriesen hat; so muß man sie allerdings lernen.

Wäre sie aber keine Wissenschaft oder Kunst, sondern diejenigen betrögen uns, die sich Lehrer einer solchen nennen; oder wäre sie es zwar, aber doch keine, die der Mühe sonderlich werth wäre, warum sollte man sie denn lernen?

Ich kann nicht anders als so zweifelhaft davon reden, wenn ich das Beispiel der Lakedämonier vor Augen nehme. Diesen würde, wie ich glaube, eine solche Kunst, wenn sie da wäre, nicht unbekannt geblieben seyn, da sie sich in ihrem ganzen Leben nichts so sehr angelegen seyn lassen, als dasjenige zu suchen und zu treiben, durch dessen Erlernung und Ausübung sie in den Stand gesezt werden, ihren Feinden im Kriege überlegen zu seyn.

Gesezt aber auch, sie selbst hätten diese Kunst verkannt, so würden sie doch auf die Lehrer derselben aufmerksam geworden seyn, da sie vor allen übrigen Griechen auf Kampfübungen so viel halten.

Könnte sich daher jemand von dieser Seite mit Ehren zeigen, nämlich als Lehrer einer Wis-

senschaft oder Kunst dieser Art, so würde er so wohl unter den Spartanern, als auch bei den übrigen Griechen, viel Geld machen können, so gut, als die vorzüglichsten der tragischen Dichter unter uns.

Alle diejenigen nämlich, die sich in der tragischen Dichtkunst stark fühlen, suchen ihr Glük nicht außer dem Gebiet unserer Stadt in den umliegenden Städten des Attischen Bezirks, daß sie eine nach der andern durchwanderten, um sich daselbst zu zeigen; sondern sie kommen gerade zu uns nach Athen, und zeigen sich, wie natürlich, unsern Mitbürgern als Meister ihrer Kunst, weil diese viel auf gute Tragödien halten. Dahingegen siehet man keinen von den Lehrern der Kampfkunst nach Sparta gehen, sondern sie vermeiden dasselbe wie ein unzugängliches Heiligthum, das man auch mit keiner Fußspize berühren darf, und ziehen statt dessen in den umliegenden Städten umher, und zeigen sich eher allen, nur keinem Spartaner; am liebsten zeigen sie sich denen, die selbst eingestehen müssen, daß sie in den Geschäften des Krieges von vielen andern weit übertroffen werden.

Dies ist es aber nicht allein, Lysimachus, warum ich das Vorgeben dieser Kriegesmeister sehr bedenklich finde, sondern ich bin wirklich von manchen dieser Leute Augenzeuge gewesen, und habe bei wirklichen Fällen gesehen, wie sie sich zeigen.

An sich könnte man dieses schon daraus abnehmen, daß noch nie einer von diesen Meistern der Waffenkunst im Kriege sich wirklich mit Ehren gezeigt hat, als wäre es ihre Absicht, sich nicht zeigen zu wollen, da doch in allen übrigen Künsten und Betriebsamkeiten nur diejenigen Namen und Ruhm erlangen, die ihre Kunst, jeder in seiner Art, wirklich beweisen. Nur diese allein, wie es scheint, haben vor allen andern das Unglük, sich nicht beweisen zu können.

Um dieses mit einem Beispiele zu erläutern, so habe ich eben den Stesileus, dessen Schaukampf ihr mit mir nebst vielen andern Menschen angesehen habt, und auch gehört, wie große Dinge er von sich zu rühmen wußte, bei einer andern Gelegenheit beobachtet, wo er nicht umhin konnte, sich von seiner schönsten Seite zu zeigen, so daß man ganz eigentlich sehen konnte, wie viel oder wenig er in Wahrheit vermöchte.

Da er sich nämlich einst in einem Schiffe fand, welches ein Lastschiff angriff, so fochte er mit einem Sichelspieß: ein vorzügliches Waffenstük, wie er sich denn auch selbst unter andern vorzüglich auszeichnete. Ich könnte vieles von ihm sagen, was sich bei dieser Gelegenheit an den Tag legte, aber es ist der Mühe nicht werth: was ich aber nicht mit Stillschweigen übergehen darf, ist, wie es ihm mit seiner Erfindung, eine Sichel an einem langen Spießschafte zu befestigen, gegangen. Indem er fochte, blieb seine

Waffe in den Geräthschaften des Schiffes stecken, und hakte sich tief ein. Stesileus zog dieselbe also nach sich, so viel er konnte, und wollte sein Gewehr gern losmachen, war es aber nicht im Stande. Da nun mittlerweile das eine Schiff das andere vorbei fuhr, so lief Stesileus in seinem Schiffe immer nach, und hielt den Spießschaft. So bald indessen das Schiff vorbei war, und ihn, der vom Schaft nicht ablassen wollte, mit fortzog, so ging ihm der Schaft durch die Hand bis an die mit Eisenblech beschlagene Spize. Hiebei entstand ein lautes Gelächter und Gespötte bei den Leuten des Lastschiffs so wohl über seine ganze Figur, als auch, weil er zulezt gezwungen wurde, den Schaft fahren zu lassen, nachdem einer aus jenem Schiffe ihm einen Stein auf den Fußboden vor die Füße geworfen hatte. In diesem Augenblik konnten selbst die Leute des dreiruderigen Schiffs sich des Lachens nicht mehr enthalten, da sie sahen, wie jenes Sichelspieß am Lastschiffe auf eine lächerliche Weise schwebend hing.

Es kann seyn, daß diese Kunst sich bei andern von einer bessern Seite zeigt, und Nikias Recht hat, sie anzupreisen: Was ich aber von Menschen dieser Art gesehen habe, das vermochte nichts anders, als was ich bisher gezeigt habe.

Es bleibt daher wahr, was ich gleich anfangs sagte, daß diese Sache, sie mag nun

als

als Kunst betrachtet von sehr geringem Nuzen seyn, oder als Nichtkunst nur fälschlich für Kunst oder Wissenschaft ausgegeben werden, nicht eben werth ist, daß man sie zu erlernen sucht.

So viel sehe ich wohl, daß ein Feiger, der etwa glaubt sie verstehen zu müssen, nachdem er dadurch ein wenig beherzter geworden, sich mehr hervorthun kann, als er sonst im Stande seyn würde, dahingegen sie für den Tapfern, der von jedermann beobachtet wird, sehr bedenklich ist: denn wenn dieser auch nur einen geringen Fehler macht, so wird er demohngeachtet schon sehr hart mitgenommen.

Ueberhaupt ist es eine so mißgünstige Sache, sich zu einer solchen Kunst zu bekennen, daß wenn jemand nicht ein Wunder der Heldenstärke ist, er nicht umhin kann, sich lächerlich zu machen, so bald er sich als einen Besizer dieser Kunst oder Wissenschaft angiebt.

Dies wäre also meine Meinung, Lysimachus, über den Werth oder Nichtwerth dieser Sache, in so fern sie als Kunst gelernt oder getrieben werden soll.

Nun aber ist es Zeit, daß wir, wie ich gleich anfangs erinnert habe, auch unsern Sokrates anhalten und bitten, daß er uns seine beste Meinung über diesen Gegenstand erkläre.

Lysimach. Nun ich bitte dich, Sokrates. Denn unsere Berathschlagung scheint in der That

eines Schiedsrichters zu bedürfen. Sie würde es nicht so sehr, wenn diese beiden sich vereinigen könnten: nun aber, da, wie du siehest, Laches dem Nikias geradezu widerspricht, ist es der Mühe werth, auch dich zu hören, welchem von diesen beiden du etwa beizutreten geneigt bist.

Sokr. Hat es denn Gewicht bei dir, Lysimachus, wenn mehrere von uns einer gewissen Meinung sind?

Lysimach. Warum nicht, Sokrates?

Sokr. Und auch bei dir, Melesias? Wenn du dich zum Beispiel berathen wolltest über das, was deinen Sohn am besten zum Kampfe üben kann, würdest du denn lieber uns folgen, die wir mehrere sind, oder dem, der unter der Anführung eines trefflichen Kampfmeisters sich geübt hat?

Melesias. Natürlich diesem, Sokrates.

Sokr. Also diesem Einen eher als uns Vieren?

Melesias. Vermuthlich.

Sokr. Jede Sache nämlich, über die gut geurtheilt werden soll, muß nicht nach der Menge derer, die einer Meinung beitreten, sondern nach dem Ausspruche dessen, der aus Einsicht und Kenntniß der Sache urtheilt, entschieden werden.

Melesias. Das hat seine Richtigkeit.

Sokr.

Sokr. So kommt es denn in dem gegenwärtigen Fall vor allen auf die Frage an: ob einer unter uns ist, der das, worüber wir uns berathen wollen, als Kenner und Kunsterfahrner versteht, oder nicht? Findet sich ein solcher, so folgen wir billig ihm, diesem Einzichen, und lassen die übrigen seyn, wer sie sind; wo aber nicht, so müssen wir ihn sonst wo suchen.

Ihr glaubt doch nicht, daß das eine Kleinigkeit sey, die du und Lysimachus zu verlieren oder zu gewinnen habt? Es ist vielmehr das Kleinod aller Güter, die Menschen besizen können. Denn je nachdem eure Söhne brave Männer oder Taugenichtse werden, je nachdem werden auch die Häuser ihrer Väter ein günstiges oder trauriges Schiksal erfahren, kein anderes, als die Söhne selbst gut oder schlecht sind.

Melef. Du hast Recht!

Sokr. Diese Sache bedarf daher vieler Vorsicht.

Melef. Ja wohl!

Sokr. Wie müßten wir es nun wohl anfangen, wenn wir, was ich eben vorhin bemerkte, entdecken wollten, wer unter uns die meiste Einsicht und Kunstfertigkeit besizt in Absicht auf das, was Kampf heißt? Müßten wir nicht fragen, wer unter uns denselben gelernt und

geübt

geübt hat? und wer die trefflichsten Lehrer zur Anweisung gehabt hat?

Meles. Ich glaube es!

Sokr. Und vorher noch, was dasjenige selbst sey, dessen Lehrer wir suchen?

Meles. Wie verstehst du das?

Sokr. Vielleicht wird dir die Sache auf folgende Art deutlich.

Es scheint mir ein Fehler, daß wir nicht gleich anfangs unter uns ausgemacht haben, was das eigentlich sey, in Absicht auf welches wir uns berathen wollen, und dann die Frage thun: wer unter uns ein Kunstverständiger sey, und Lehrer gehabt hat, um es zu werden, und wer nicht?

Nik. Ich dächte, Sokrates, es wäre die Kunst mit Waffen umzugehen, was den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung ausmacht, und warum wir fragen, ob junge Leute dieselbe lernen müssen, oder nicht?

Sokr. Das ist wohl wahr, Nikias. Allein wenn über eine gewisse Augensalbe gefragt wird, ob sie als Arzenei für die Augen gebraucht werden muß, oder nicht? ist denn die Arzenei, oder sind die Augen eigentlich das, worauf man bei der ganzen Ueberlegung Rükſicht nimt?

Nik. Ich glaube, die Augen.

Sokr.

Sokr. Eben so, wenn die Frage entsteht, ob ein Zügel dem Pferde angelegt werden muß, oder nicht, und wenn? so hat man eigentlich das Pferd, und nicht den Zügel vor Augen, nicht wahr?

Nik. Richtig!

Sokr. Mit einem Worte also, wenn jemand Etwas um eines Andern willen sucht und darüber frägt, so geht die ganze Untersuchung auf dieses Andere, um dessen willen jenes gesucht wird, nicht aber auf das, was um eines gewissen Andern willen gesucht wird [2]).

Nik. Nothwendig!

Sokr. Wer sich also, wie wir, über etwas berathen will, der muß sich nach einem Kunstverständigen umsehen, der im Stande ist, dem

---

2) D. h. die sogenannte Waffenkunst kann an sich eine nüzliche Sache seyn, wie eine gewisse Arzenei oder Augensalbe. Wenn aber die Frage entsteht, ob ein junger Mensch darin geübt werden soll oder nicht? so darf die Untersuchung nicht mehr auf die Kunst als Kunst gehen, sondern es muß untersucht werden, ob diese Kunst auch für den gegebenen jungen Menschen nöthig und nüzlich ist, oder ob er den Bedürfnissen seiner Natur zu folge erst andere und nöthigere Uebungen zu treiben hat. Durch diese Wendung leitet Sokrates die Untersuchung von der Nöthigkeit und Nüzlichkeit der Waffenkunst auf die Untersuchung der Seelenbildung.

dem Bedürfniß dessen abzuhelfen, um wessen willen die Untersuchung selbst angestellt wird.

Melet. Ohne Zweifel!

Sokr. Nun wollen wir doch über eine gewisse Kunst der Seele, und zwar der Seele junger Leute wegen eine Untersuchung anstellen.

Nik. Das ist wahr!

Sokr. Folglich müssen wir vor allen Dingen untersuchen, ob jemand unter uns die Kunst der Seelenpflege versteht, und im Stande ist, dieselbe geschikt auszuüben, und wer dazu die trefflichsten Lehrer gehabt hat.

Lach. Hast du denn noch gar keine Menschen gefunden, Sokrates, die es ohne Lehrer in gewissen Künsten weiter gebracht haben, als andere mit Hülfe ihrer Lehrer?

Sokr. Das hab' ich wohl, Laches!

Indessen würdest du doch selbst diesen nicht eher glauben, wenn sie sich für geschikte Meister der ausübenden Kunst ausgäben, als bis sie dich durch eins oder mehrere wirklich gut gerathene Kunstwerke von der Wirklichkeit ihres Kunstvermögens überführten.

Nik. Ganz richtig!

Sokr. Eben so müssen auch wir, Laches und Nikias, uns dem Lysimachus und Melesias beweisen und rechtfertigen, wenn wir uns fähig glau-

glauben das zu leisten, wozu sie uns aufgefodert haben, nämlich Rathgeber für die Erziehung ihrer Söhne zu seyn, deren Seelen sie die beste Ausbildung zu geben sich angelegen seyn lassen.

Wir verdanken unsere Kunst entweder dem Unterricht unserer Lehrer, oder unserer eigenen Erfindung. In jenem Fall müssen wir ihnen beweisen, daß wir die rechten Lehrer gehabt haben, nämlich solche, die zuerst selbst vortreffliche Männer waren, und als gute Seelenpfleger sich um viele Jünglinge verdient gemacht hatten, und dann auch als Lehrer von uns sich nicht minder empfehlen.

In diesem Fall hingegen, wenn nämlich einer oder der andere von uns bekennet, daß er keinen Lehrer dieser Kunst gehabt habe, so muß er seine eigenen Werke vorzeigen und beweisen können, welche Menschen, Athenienser oder Ausländer, Sklaven oder Freigebohrne, durch ihn unbezweifelt zur Weisheit und Tugend gebildet worden.

Können wir uns aber weder auf die eine noch andere Weise rechtfertigen, so müssen wir den Lysimachus und Melesias bitten, andere zu suchen, damit wir nicht Gefahr laufen, anderer Söhne zu verderben, und uns bei ihren Vätern und Angehörigen die schwerste Verantwortung zuziehen.

Was nun zuerst mich betrifft, so muß ich euch, Lysimachus und Melesias, gestehen, daß ich keinen Lehrer dieser Art gehabt habe.

Zwar habe ich die Sache von Jugend auf sehr geliebt und gesucht: aber ich war nie vermögend genug, um diejenigen Sophisten zu bezahlen, die sich allein für fähig halten, edle und tugendhafte Menschen zu bilden, und sich als Meister dieser Kunst angeben.

Und eben so unvermögend war ich bis jezt, diese große Kunst selbst zu erfinden.

Desto weniger aber darf ich mich wundern, wenn Nikias oder Laches sie erfunden oder gelernt haben.

Denn sie haben nicht nur mehr Geld, als ich, so daß sie Lehrer bezahlen konnten, sondern sie sind auch älter und haben dieselbe bereits erfinden können.

Ich halte sie daher für geschikt Menschen zu bilden; um so mehr, weil ich nicht glauben kann, daß sie mit solcher Kühnheit und Zuversicht über die einem jungen Menschen nüzlichen oder schädlichen Uebungen abgesprochen haben würden, wenn sie sich ihrer vollkommnen Einsicht in diese Sache nicht bewußt wären.

Ich traue ihnen daher gern alles zu. Nur muß ich mich wundern, warum sie selbst so verschiedene Meinungen über diese Sache hegen.

Die-

Dieserwegen muß ich eine Gegenbitte an dich thun, Lysimachus.

Wie nämlich Laches vorhin von dir verlangte, du möchtest mir keine Ruhe lassen, sondern mich tiefer ausfragen: so muß ich nun auch von dir verlangen, daß du dem Laches und Nikias nicht eher Ruhe lässest, bis du sie noch weiter ausgefragt hast, und zwar auf folgende Weise:

Da unser Sokrates von sich bekennt, daß er diese Sache nicht verstehe, noch fähig sey, zu beurtheilen, wer von euch beiden Recht habe, weil er in Absicht dieser Dinge weder selbst je etwas erfunden, noch von einem andern gelernt habe: so saget ihr uns doch, Laches und Nikias, welchen unvergleichlichen Lehrer der Erziehungskunst ihr genuzt habt, und ob ihr diese Kunst versteht als Lehrlinge von andern oder als eigene Erfinder. Habt ihr sie beide gelernt, so nenne jeder seinen Lehrer, und mache uns zugleich mit andern Meistern dieser Kunst bekannt, damit, wenn ihr etwa wegen zu vieler Staatsgeschäfte selbst nicht Muße habt, euch mit der Erziehung zu befassen, wir uns an diese wenden, und sie durch Geschenke oder Liebkosungen oder durch beides zugleich dahin bewegen, sich unserer und eurer Kinder anzunehmen, damit keine Taugenichtse aus ihnen werden, die ihren Großvätern nur Schande machen.

Seyd ihr hingegen selbst Erfinder dieser Kunst, so führt uns auf Beispiele solcher, deren

ihr euch als Menschenpfleger angenommen, und die ihr aus schlechten und rohen Seelen zu edlen und tugendhaften Menschen umgebildet habt.

Denn wenn ihr jezt erst den Anfang macht, Menschen zu erziehen, so ist zu befürchten, daß es euch, ich will nicht sagen mit einem feilen Karier, sondern mit eiren eigenen Söhnen und den Kindern eurer Freunde eben so gehen werde, wie man im Sprichwort sagt, „die Töpferei am großen Fasse lernen *).“

Sagt uns also, wie es in Absicht jenes zwiefachen Beweises mit euch steht, ob ihr Eins oder das Andere von euch behaupten könnt, oder nicht?

Auf diese Weise, Lysimachus, glaub' ich, mußt du sie erforschen, und sie nicht eher frei lassen, bis sie dir geantwortet haben.

Lysimach. Ganz wahr und treffend scheint mir das, was Sokrates so eben gesagt hat.

Nun kommt es auf euch an, ihr beiden Männer, Nikias und Laches, ob ihr geneigt seyd, dem-

---

*) ἐν πηλῷ ἡ κεραμέως γίγνεσθαι. D. i. wenn einer die Kunst Thon zu formen gerade beim schwersten Werke zu lernen anfangen wollte, ohne sich vorher in kleinern Arbeiten geübt zu haben. Eine sprichwörtliche Redensart, die öfter gebraucht wird, um anzuzeigen, daß es eben so gefährlich als ungereimt sey, so gleich das Schwerste zu wagen, ohne vorher das Leichtere, wodurch man sich zum Schwerern den Weg bahnt, versucht zu haben.

demjenigen zu antworten, der euch über diese Sache fragen will: ihr werdet dieses selbst am besten wissen.

Uns beiden, mir und dem Melesias, würde es allerdings sehr lieb seyn, wenn es euch gefiele, auf alle Fragen des Sokrates eine befriedigende Antwort zu geben.

Denn ich habe gleich beim Anfang unserer Unterredung gesagt, daß wir euch deswegen gern über diese Sache zu Rathe ziehen wollten, weil wir glaubten, daß dieselbe euch eben so wichtig sey, als uns, und ihr wohl schon darüber nachgedacht hättet, zumal ihr selbst Söhne habt, die gleich den unsrigen fast in dem Alter sind, daß sie einer guten Anweisung bedürfen.

Wollt ihr uns also gefällig seyn, so erklärt euch, und untersucht diesen wichtigen Punkt gemeinschaftlich mit dem Sokrates, einer höre des andern Gründe, und ertheile wiederum die seinigen.

Denn auch das hat seine Richtigkeit, was Sokrates vorhin sagte, daß wir uns über das Kleinod aller Güter, die wir besitzen, berathen wollen.

Entschließt euch also, was ihr thun wollt und für das Beste haltet. —

Nik. Wie ich sehe, Lysimachus, kennst du den Sokrates offenbar nur von seinem Vater her,

und hast keinen weitern Umgang mit ihm gehabt, als da er noch Knabe war, wenn du ihn etwa mit seinem Vater bei andern Bürgern sahest, oder im Tempel oder auch in Versammlungen des Volks. Seitdem er aber ein Mann ist, hast du keinen nähern Umgang mit ihm gehabt, wie ich ganz offenbar sehe.

Lysimach. Und woraus schließest du das, Nikias?

Nik. Daraus, weil du nicht zu wissen scheinst, daß jeder, der sich mit dem Sokrates in Unterredungen einläßt, und auf die Weise gleichsam mit ihm verwandt wird, wie ein Blutsfreund mit dem andern, zulezt, nachdem er von ihm herum geführt worden, wenn gleich die Unterredung zuerst mit etwas Anderem begann, nicht umhin kann, von sich und seinem ganzen Leben Rechenschaft zu geben, wie er jezt lebe und von erst an gelebt habe: und wenn er ihn denn so so weit hat, nicht eher abläßt, als bis er alles genau und scharf durchgenommen hat.

Dagegen habe ich oft mit ihm zu thun gehabt, und weiß aus eigener Erfahrung, daß man nicht umhin kann, sich auf die Weise von ihm aushohlen zu lassen. Auch weiß ich zum voraus, daß es mir jezt eben so gehen werde.

Bei dem Allen, Lysimachus, bin ich gern beim Sokrates, und halte es für kein Uebel, wenn der Mensch aufmerksam gemacht wird auf die Fehler,

die

die er in seinem Leben begangen hat, oder noch begehet. Vielmehr macht es uns klüger und vorsichtiger für die Zukunft, wenn man solche Gelegenheiten nicht meidet, sondern jenem weisen Rathe Solons folgt, welcher sagt, daß man lernen müsse, so lange man lebe, und also nicht glaubt, man habe Verstand genug, weil man alt ist.

Ich habe es daher auch oft und gern, daß Sokrates die schärfsten Prüfungen mit mir vornimt, und dachte es schon lange vorhin, daß wenn Sokrates dazu käme, die Unterredung nicht lange bei diesen unsern Jünglingen verweilen, sondern bald auf uns selbst gelenkt werden würde.

Ich für meine Person habe also nichts dagegen, mich mit dem Sokrates einzulassen, und ihm zu folgen, wohin er will. Wie aber Laches dagegen gesinnt ist, darüber mußt du ihn selbst fragen.

Lach. Ich kann hierauf keine bessere Antwort geben, Nikias, als wenn ich zum voraus bemerke, daß die Reden anderer auf mich einen einfachen, oder wenn du willst, keinen einfachen, sondern einen zwiefachen Eindruk machen. Daher mich denn der eine eben so wohl für einen Freund, als ein anderer für einen Feind oder Gegner des redenden Vortrags halten kann.

Höre ich einen Mann über Tugend oder eine gewisse Weisheit reden, und er redet als ein wahrer Mann, der dessen selbst würdig ist, worüber er redet, dann freue ich mich ganz außerordentlich, weil ich sehe, daß zwischen dem Redenden und dem was er redet, eine vollkommne Schicklichkeit und genaue Uebereinstimmung sich findet.

Ein solcher Mann scheint mir in Wahrheit ein ächter Liebling der Musen zu seyn, der die schönste Harmonie zu vernehmen giebt: nicht einen Einklang der Laute, oder anderer Werkzeuge des musikalischen Zeitvertreibs; sondern die wahrhafte Harmonie eines Lebens, dessen Wandel mit den Reden, und beides mit den Thaten den schönsten Einklang macht, nach einer wahrhaft Dorischen, nicht Jonischen Weise; — auch nicht Phrygischen oder Lydischen, sondern blos nach dem, was wahrhaft Griechische Harmonie genannt werden mag.

Einen solchen Mann kann ich nicht hören, ohne mich zu freuen: und jeder, der das siehet, muß glauben, ich sey in rednerische Vorträge verliebt, weil ich mit solchem Heißhunger alle Reden dieser Art auffasse.

Wer aber einen entgegengesezten Vortrag hat 3), der betrübt mich eben so sehr: und je

besser

3) D. h. nach dem entgegengesezten Verhältniß einen Vortrag hält, oder als ein schlechter Mensch schöne Sachen sagt.

besser er zu reden das Ansehen hat, um desto eher macht er, daß ich ein wahrer Redefeind zu seyn scheine.

Was nun den Sokrates betrifft, so weiß ich zwar noch nicht, wie er redet; aber in Absicht seiner Art zu handeln habe ich ihn schon früher kennen gelernt, und in jedem Falle dieser Art gefunden, daß er ein Mann ist, der Würde genug hat, um von den edelsten Dingen, und zwar mit aller Freimüthigkeit, reden zu können. Hat er nun außerdem auch noch dieses Talent, nämlich auf die Art zu reden, welche mir angenehm ist, so will ich gern mit ihm zusammenhalten. Ja es würde mir höchst angenehm seyn, von einem solchen Manne erprobt zu werden, und mit Vergnügen würd' ich von ihm lernen.

Denn auch ich stimme dem bei, was oben vom Solon angeführt worden, nur füge ich noch diesen Ausspruch hinzu, nach welchem es heißt:

Immer älter werdend, will ich
doch gern noch vieles lernen,
aber blos von den Braven!

Denn dieses, glaub' ich, wird man mir zugeben, daß nur der Brave oder Tugendhafte Lehrer seyn kann.

Dieses muß ich zum voraus erinnern, damit man nicht glaubt, ich sey dumm, weil ich etwa nicht gern lernen oder annehmen will. Tu-

gendhaftigkeit ist das Einziche, worauf ich bei einem Lehrer sehe; alles übrige bekümmert mich nicht: wenn er auch noch so jung, oder noch so wenig berühmt ist, auch sonst nichts für sich hat, was Ruhm und Ansehen verschafft, so frage ich nichts danach.

Ich erkläre dir also, Sokrates, daß es mir eben so lieb seyn wird, von dir zurecht gewiesen und belehrt zu werden, wie du nur immer Lust hast, als du auch von mir lernen wirst, was ich weiß. Denn so bin ich schon lange gegen dich gesinnt, seit jenem Tage, da du mit mir in Gefahr gingest, und solche Proben von Heldentugend von dir gabest, wie nur derjenige geben kann, der sich vollkommen bewähren will.

Sage uns also, was dir gefällt, ohne alle Rükſicht auf unser Alter.

Sokr. Man darf euch, wie ich sehe, gar nicht anklagen, als wenn ihr nicht Lust hättet, guten Rath zu ertheilen und zu untersuchen.

Lysimach. Das ist ja unser eigentlicher Beruf, Sokrates. — Denn ich betrachte dich als einen von uns. —

Bedenke du daher, an meiner Statt, was für Fragen in Absicht der jungen Leute wir diesen Männern vorlegen müssen, und suche ihnen durch deine Unterredungen so nüzlich zu werden, als du kannst.

Denn

Denn ich bin, meines Alters wegen, sehr vergessenhaft und weiß daher auch jezt größtentheils nicht mehr, wonach ich mir sonst vorgenommen hatte zu fragen. Auch wird es mir schwer, mich dessen, was ich höre, nochmals wieder zu erinnern, so bald andere Dinge dazwischen gesprochen werden.

Gehet also ihr mit einander dasjenige durch, was vorhin angegeben wurde; ich will blos zuhören; und wenn ich euer gemeinschaftliches Gutachten vernommen habe, dasselbe mit dem Melesias befolgen.

Sokr. Ich glaube, Nikias und Laches, wir müssen dem Lysimachus und Melesias willfahren.

Wenn ich also vorhin mit der Untersuchung begann, was für Lehrer wir entweder über die Erziehungskunst gehabt, oder welche Menschen wir selbst gebildet haben, so glaube ich, daß es vielleicht nicht übel seyn würde, wenn wir jezt, in Absicht auf uns selbst, diese Untersuchung weiter fortsezten. Doch, glaub' ich, wird es auch einerlei, ja fast noch besser seyn, wenn wir zu unserer anfänglichen Betrachtung zurükkehren.

Denn wenn wir von irgend Etwas rechten Verstand haben, was durch seine Gegenwart im Stande ist, ein Anderes besser zu machen, dem es gegenwärtig ist, und dazu machen können, daß dasselbe diesem Andern gegenwärtig wird; so

ist offenbar, daß wir auch verstehen, wie dasjenige, worüber wir uns etwa berathen wollen, auf die leichteste und beste Weise dazu gelangen kann.

Vielleicht sehet ihr noch nicht deutlich genug, was ich eigentlich sagen will: aber folgende Anwendung wird alles klar machen.

Wissen wir z. B., daß das Gesicht durch seine Gegenwart die Augen besser macht, denen es gegenwärtig ist, und sind dazu noch im Stande, zu machen, daß dasselbe den Augen gegenwärtig wird, so ist klar, daß wir auch wissen, was Gesicht selbst ist, über welches wir uns berathen, und auch, wie jemand am leichtesten und besten dazu gelangt.

Denn wüßten wir selbst dieses nicht, was Gesicht oder was Gehör an sich ist, so würden wir auch weit entfernt bleiben, gute Rathgeber und Aerzte zu seyn, die in Absicht auf Augen und Ohren sagen können, wie jemand am besten zum Besiz des Gehörs oder Gesichts gelangt.

Lysimach. Du hast Recht, Sokrates!

Sokr. Nun weißt du doch, Laches, daß diese beiden uns darüber zu Rathe ziehen, auf welche Weise die Seelen ihrer Söhne durch den wirklichen Besiz der Tugend besser werden können.

Lach. Ja!

Sokr. Müssen wir also nicht auch wissen, was Tugend an sich ist?

Denn wenn wir diese selbst nicht kennen, das heißt, ganz und gar nicht wissen, was sie ist, wie wollten wir denn irgend einem Menschen Rath ertheilen können, am besten zum Besitze derselben zu gelangen?

Lach. Ich glaube, Sokrates, auf keine Weise.

Sokr. Wir bekennen also, Laches, daß wir wissen, was sie ist?

Lach. Ja!

Sokr. Wenn wir wissen, was sie ist, so können wir ja auch sagen, was sie ist?

Lach. Warum sollten wir nicht?

Sokr. Indessen, bester Mann, wollen wir nicht so gleich auf die Tugend im Allgemeinen sehen, denn das würde uns zu weit führen; sondern zuerst nur einen gewissen Theil derselben betrachten, und sehen, ob wir den hinreichend kennen. Auf diese Weise wird uns die ganze Untersuchung leicht werden.

Lach. Alles, wie du willst, Sokrates.

Sokr. Welchen Theil der allgemeinen Tugend betrachteten wir nun wohl zunächst?

Ich dächte gerade denjenigen, auf welchen selbst die zu erlernende Kunst mit Waffen umzugehen

gehen abzwekt. Das soll aber, wie viele sagen, die Tapferkeit seyn, nicht wahr?

Lach. Das scheint auch wirklich so.

Sokr. So wollen wir denn zuerst einen Versuch machen, Laches, zu erklären, was Tapferkeit ist: alsdann können wir untersuchen, auf welche Art junge Leute am besten dazu gelangen, so weit dieselbe nämlich überhaupt durch Betriebsamkeiten und Studien erlangt werden kann.

Versuch' es also, mir zu sagen, was Tapferkeit ist?

Lach. Beim Zeus, Sokrates, das ist nicht schwer zu sagen. Wenn jemand in der Schlachtordnung fest steht und auf die Feinde loskämpft, ohne zu fliehen, der ist ja tapfer, wie du weißt.

Sokr. Das ist wohl wahr, Laches, aber keine Antwort auf meine Frage. Doch bin ich vielleicht selbst Schuld, weil ich nicht deutlich genug geredet habe, daß du meine Frage nicht recht verstanden hast.

Lach. In wie fern denn, Sokrates?

Sokr. Ich will mich erklären, wenn ich kann.

Freilich ist derjenige tapfer, der, wie du sagst, nicht aus der Schlachtordnung weichend auf die Feinde los kämpft.

Lach. Einen solchen nenn' ich tapfer.

Sokr.

Sokr. Auch ich, Laches.

Aber was ist denn der, welcher nicht stehen bleibend, sondern fliehend auf den Feind los kämpft?

Lach. Fliehend? wie meinst du das?

Sokr. Du weißt ja, daß die Skythen eben so wohl fliehend als den Feind verfolgend kämpfen. Und selbst Homer sagt zum Lobe der Pferde des Aeneas, daß sie

schnell wie ein Bliz nach dieser und
jener Seite laufend eben so
gut nachsezen als fliehen können.

Ja selbst den Aeneas rühmt er von dieser Seite, daß er nämlich die Kunst zu fürchten verstehe, und nennt ihn deshalb einen Meister der Furcht oder Vorsicht.

Lach. Ganz recht, Sokrates, denn er redet daselbst von Streitwagen. Und du von der Reuterei der Skythen, von der allerdings wahr ist, daß sie auch fliehend streitet. Der stehende Kampf hingegen, wovon ich rede, gehet auf das Rüstwerk und die Streitart der Griechen.

Sokr. Du nimst vielleicht die Lakedämonier aus, Laches.

Denn diese sollen bei Platea, nachdem sie auf Schildträger gestoßen waren, dem Feinde nicht haben Stand halten wollen, um gegen denselben

selben anzustreiten, sondern zuerst geflohen seyn; aber sich auch wieder gewandt haben, so bald die Schlachtglieder der Perser aus einander waren, und gleich jenen Skythischen Reutern gefochten haben, so daß sie noch jenen berühmten Sieg davon trugen.

Lach. Das ist wahr!

Sokr. Dies ist es also, warum ich vorhin sagte, ich wäre selbst Schuld, daß du nicht antwortetest, wie du solltest, weil ich nicht gefragt hatte, wie ich sollte.

Denn was ich wissen wollte, waren nicht blos die Tapfern des stehenden Kampfs, sondern auch des reitenden, und überhaupt des ganzen Krieges; ja nicht blos des Krieges, sondern auch, welche Menschen sich tapfer beweisen bei Gefahren auf dem Meere, bei Krankheiten, bei Armuth, oder auch bei Staatsveränderungen und Geschäften; und endlich, welche Menschen tapfer sind nicht nur bei traurigen und furchtbaren Begegnissen, sondern auch Herz genug haben, Lüste und Begierden zu bekämpfen, es sey unwandelbar stehend oder sich wieder umwendend.

Denn auch in diesen und dergleichen Fällen können Menschen Tapferkeit beweisen, nicht wahr, Laches?

Lach. Allerdings, Sokrates.

Sokr.

Sokr. So sind denn alle diese an sich tapfer, nur daß einige ihre Tapferkeit beweisen gegen Lüste, andere gegen Traurigkeiten, andere gegen Begierden, und noch andere gegen Furcht.

Eben so zeigen andere in denselben Fällen Feigheit, nicht wahr?

Lach. Ohne Zweifel.

Sokr. Was ist nun wohl das Eine wie das Andere überhaupt? Dies wollte ich eigentlich vorhin fragen.

Versuch' es also abermals mir zu sagen, worin zuerst dasjenige bestehet, was man überhaupt in allen diesen Fällen Tapferkeit nennt? Oder verstehst du auch diese Frage noch nicht?

Lach. Noch nicht ganz.

Sokr. Sie will eben so viel sagen, als wenn ich fragte, worin besteht dasjenige überhaupt und an sich, was man Schnelligkeit nennt, welche jemand beweisen kann so wohl beim Laufen, als Lautenschlagen, beim Reden, beim Lernen, und bei vielen andern Dingen? Wir haben und äußern dieselbe z. B. nicht weniger bei den Verrichtungen der Hände, als der Fußgelenke, des Mundes, der Sprache, des Begreifens —

Du redest doch eben so?

Lach. O ja!

Sokr. Wenn mich nun jemand auf die Weise fragte: sage mir, Sokrates, was ist eigentlich

gentlich dasjenige, was du überhaupt und in allen Fällen Schnelligkeit nennst? so würde ich ihm antworten: ich nenne Schnelligkeit ein Vermögen, in kurzer Zeit vieles zu bewirken, dieses Vermögen mag sich nun offenbaren im Reden oder Laufen oder worin es wolle.

Lach. Und das wäre ganz recht!

Sokr. Auf dieselbe Weise versuche auch du, mein Laches, mir eine Erklärung von der Tapferkeit zu geben: nämlich anzugeben, welches Vermögen eigentlich, in so fern sich dasselbe so wohl bei Lust und Traurigkeit, als bei allen übrigen vorhin genannten Dingen als einerlei äußert, Tapferkeit genannt wird?

Lach. Wenn ich sagen soll, was Tapferkeit überhaupt und in jedem Fall ist, so scheint sie mir eine gewisse Stärke der Seele zu seyn, wonach dieselbe ausharret.

Sokr. So müssen wir wohl reden, wenn wir die Frage für uns selbst beantworten wollen.

Indessen wird doch, wie ich glaube, nicht jede Ausharrung dir Tapferkeit zu seyn scheinen. Und das vermuthe ich daher.

Ich zweifle nicht, Laches, daß du die Tapferkeit für etwas Schönes und Rühmliches hältst.

Lach. Glaube nur, daß ich sie zu den schönsten und rühmlichsten Dingen zähle.

Sokr.

Sokr. Nun ist die Ausharrung mit Klugheit ohne Zweifel edel und gut.

Lach. Gar sehr!

Sokr. Aber mit Unklugheit? ist diese nicht im Gegentheil eben so schädlich als böse?

Lach. Ohne Zweifel!

Sokr. Wolltest du also wohl etwas Böses und Schädliches schön und rühmlich nennen?

Lach. Das darf man nicht, Sokrates.

Sokr. Also ein Ausharrungsvermögen dieser Art wirst du nicht für Tapferkeit erklären, weil es nicht schön und rühmlich ist: denn die Tapferkeit ist was Schönes.

Lach. Richtig!

Sokr. Also eine kluge oder besonnene Ausharrung wäre, deiner Erklärung zu folge, eigentlich Tapferkeit.

Lach. Das folgt.

Sokr. So wollen wir denn sehen, welche kluge Ausharrung eigentlich Tapferkeit ist, und in Beziehung auf welche Dinge? ob auf alle, so wohl große als kleine? z. E. wenn jemand nicht abläßt, mit Klugheit Geld auszugeben, weil er weiß, daß er durch diesen Aufwand gewinnen werde: würdest du einen solchen tapfer nennen?

Lach. Beim Zeus! ich nicht.

Sokr. Oder etwa, wenn jemand als Arzt seinem Sohne oder sonst einem, der an der Lungensucht krankt, und zu essen oder zu trinken verlangt, dasselbe zu geben unabläßig sich weigert und sich nicht bewegen läßt?

Lach. Auch selbst diese Art auszuharren nenn' ich nicht Tapferkeit.

Sokr. Aber wenn ein Mann im Kriege ausharret und bei kluger Ueberlegung den Vorsaz behält zu streiten, weil er weiß, daß andere ihm zu Hülfe kommen werden, daß die Feinde geringer an Zahl und schlechtere Krieger sind, als seine Parthei, und er dazu noch einen bessern Standpunkt hat: wirst du diesen, der mit solcher Ueberlegung und unter solchen Anstalten beharret, tapferer nennen, als jenen, der unter entgegengesezten Umständen Stand halten und ausharren will?

Lach. Diesen leztern, Sokrates.

Sokr. Und doch ist die Beharrung oder Standhaftigkeit des leztern unbesonnener als des Ersten.

Lach. Das ist wahr!

Sokr. Wenn einer, der den Streit zu Pferde versteht, in einem Pferdegefecht ausharret, wirst du den weniger tapfer nennen, als den, der ohne diese Kenntniß ausharret?

Lach. Ich glaube, ja!

Sokr.

Sokr. Auch den, der die Kunst zu schleudern, den Bogen zu spannen, oder sonst eine Kunst versteht, und deswegen ausharret, weil er sich im Kampf auf seine Kunst verlassen kann?

Lach. Allerdings!

Sokr. Also auch alle diejenigen tapferer, welche ohne die Kunst zu schwimmen und sich im Wasser zu halten den beharrlichen Vorsaz haben, sich in eine Wassertiefe hinab zu lassen, oder sonst etwas zu thun, wozu Kunstfertigkeit erfodert wird, als die, welche diese Kunstfertigkeit besizen?

Lach. Wie könnte man anders, Sokrates?

Sokr. Freilich nicht, wenn jemand so denkt.

Lach. Ich denke aber so!

Sokr. Und doch ist es wahr, Laches, daß diese sich weit unbesonnener der Gefahr unterziehen und ausharren, als diejenigen, welche mit der nöthigen Kunstfertigkeit eben dasselbe thun.

Lach. Das scheint.

Sokr. Schien uns aber jene unbesonnene Kühnheit und Beharrlichkeit vorhin nicht eben so schädlich als schändlich?

Lach. Das that sie.

Sokr. Die Tapferkeit hingegen wurde von uns als etwas Schönes und Rühmliches anerkannt.

Lach. Das wurde sie.

Sokr. Und doch wollen wir nun, daß jenes Schändliche, die unbesonnene oder tollkühne Beharrlichkeit, Tapferkeit sey.

Lach. Nach dem Bisherigen freilich.

Sokr. Scheint dir dieses denn so richtig?

Lach. Beim Zeus, Sokrates, nein!

Sokr. Wir haben also, mein guter Laches, keine Dorische Harmonie, wie du sagst, angegeben. Denn das was wir thun oder durch die That beweisen, hat keinen Einklang mit dem, was wir reden.

Der That und Sache nach haben wir Theil an der Tapferkeit, aber nicht der Rede nach, wie jemand, glaub' ich, urtheilen möchte, der das hört, was wir davon sagen.

Lach. Du hast vollkommen Recht.

Sokr. Macht es uns denn Ehre, daß wir so sind?

Lach. Auf keine Weise.

Sokr. Gefällt es dir indessen, daß wir unserer Angabe folgen, wenigstens in so fern?

Lach. In wie fern? und welcher Angabe?

Sokr.

Sokr. Welche auszuharren befiehlt.

Wenn es dir also gefällt, so wollen wir unsererseits bei dieser Untersuchung beharren und standhaft bleiben, damit wenigstens nicht die Tapferkeit selbst uns verlache, weil wir sie nicht tapfer genug suchen, wenn anders diese Beharrlichkeit Tapferkeit ist, wie mehrmals gesagt worden.

Lach. Ich bin bereit, Sokrates, nicht abzulassen, so wenig ich auch an dergleichen Untersuchungen gewöhnt bin.

Aber ich fühle selbst einen gewissen Trieb gegen das Bisherige zu streiten, und bin in der That über mich selbst böse, daß ich so wenig geschikt bin zu sagen, was ich denke. Denn ich glaube gar wohl einzusehen, was die Tapferkeit an sich ist: aber ich weiß nicht, wie es gekommen, daß der Begriff derselben vorhin gleichsam vor mir verschwunden, so daß ich nicht im Stande war, überhaupt zu sagen, was sie ist.

Sokr. Du weißt doch, lieber Freund, daß ein guter Jäger nachlaufen muß, ohne seine Beute aufzugeben?

Lach. Allerdings!

Sokr. Gefällt es dir, daß wir auch den Nikias mit zu Hülfe nehmen? Vielleicht jägt er glüklicher, als wir.

Lach. Gern! warum nicht?

Sokr. Nun so beweise denn deine Kraft, Nikias, wenn du welche hast, um deinen Freunden zu helfen, die mit den Wellen der Untersuchung kämpfen, ohne einen Ausgang zu finden.

Da du siehest, wie mißlich es um uns stehet, so wünschen wir nichts mehr, als daß du unsern Zweifeln ein Ende machest, dadurch nämlich, daß du uns erklärst, was, deiner Meinung nach, Tapferkeit ist, und deine Erklärung auch durch Gründe bestätigst.

Nik. Ich glaube, Sokrates, ihr habt von erst an keine schikliche Erklärung von der Tapferkeit gegeben. Denn gerade diejenige, die du wohl sonst davon gegeben hast, und die viel besser ist, lasset ihr jezt ganz ungenuzt.

Sokr. Und worin besteht die denn, Nikias?

Nik. Mehr als einmal hab' ich dich sagen hören, daß jeder Mensch gut ist in dem, worin er Kenntniß hat, schlecht aber, worin er unwissend ist.

Sokr. In der That, Nikias, du hast Recht.

Nik. Soll also der Tapfere gut seyn, so muß er doch wohl verständig oder weise seyn?

Sokr. Hörst du es, Laches?

Lach. Ich hör' es wohl, sehe aber noch nicht, was er eigentlich will.

Sokr.

Sokr. Ich glaub' es zu sehen: er will nämlich, die Tapferkeit sey eine gewisse Weisheit.

Lach. Welche denn, Sokrates?

Sokr. Diese Frage gilt doch ihn?

Lach. Ja!

Sokr. So sage ihm denn, Nikias, welche Weisheit, deiner Meinung nach, Tapferkeit ist: doch wohl nicht die Kunst des Flötenspiels?

Nik. Gar nicht!

Sokr. Auch nicht des Lautenspiels?

Nik. Eben so wenig!

Sokr. Nun welche denn? und worauf gehet sie als Einsicht oder Wissenschaft?

Lach. Du konntest nicht besser fragen, Sokrates.

Er sage nun, welche er meint.

Nik. Keine andere, Laches, als die Wissenschaft des Furchtbaren und zu wagenden, es sey im Kriege, oder wo es wolle 4).

Lach. Das ist ja höchst seltsam, Sokrates!

4) D. i. die Wissenschaft oder Einsicht, welche uns lehrt, in welchen Fällen man sich fürchten, und in welchen man wagen muß.

Sokr. In wie fern meinst du das, Laches?

Lach. In wie fern? weil Weisheit oder Wissenschaft und Tapferkeit ganz verschiedene Dinge sind.

Sokr. Das will Niklas doch nicht!

Lach. Freilich nicht! aber eben deswegen spricht er Unsinn.

Sokr. So wollen wir ihn denn belehren, aber nicht schelten.

Nik. Das wünsche ich auch.

Glaube es aber nur, Sokrates, Laches will deswegen gern, daß ich in den Wind rede, weil er dieses vorhin selbst gethan hat.

Lach. Das hast du allerdings, Niklas, und ich will sehen, ob ich es dir nicht beweisen kann.

In der That, du redest in den Wind! Denn verstehen nicht auch die Aerzte, was bei Krankheiten furchtbar ist? Haben sie aber diese Wissenschaft als Tapfere? oder willst du sie deswegen tapfer nennen, weil sie Aerzte sind?

Nik. Gar nicht!

Lach. Eben so wenig wohl die Feldbauer, obgleich auch diese verstehen, was beim Landbau zu fürchten ist. Auch die übrigen Künstler samt und sonders wissen, was in Absicht auf ihre

Künste

Künste furchtbar und zu wagen ist, und doch sind sie deswegen um nichts mehr tapfer.

Sokr. Was sagst du da dazu, Nikias? Laches scheint doch nicht ganz Unrecht zu haben.

Nik. Das dächt' ich doch!

Sokr. Wie so?

Nik. Weil er glaubt, daß die Aerzte etwas mehr wissen, als was für ihre Kranken in Absicht auf Gesundheit heilsam oder schädlich ist, da sie doch blos dieses und weiter nichts wissen.

Ob aber das Gesundwerden für einen gewissen Menschen nicht viel furchtbarer sey, als das Krankseyn, sollten dies die Aerzte auch wissen, was meinst du, Laches? oder glaubst du nicht, daß es für viele weit besser sey, von der Krankheit nicht zu genesen, als zu genesen? Sage mir, ist es für alle und jede Menschen besser zu leben, und für viele nicht auch besser zu sterben?

Lach. Allerdings!

Nik. Ist nun für die, welchen es besser ist zu sterben, eben das furchtbar, was für die, welchen es besser ist zu leben, als zu sterben!

Lach. Nein!

Nik. Wer kann aber diese Einsicht haben, deiner Meinung nach? die Aerzte, oder sonst irgend ein Künstler? Ich dächte, blos der Kenner

des Furchtbaren an sich, und einen solchen nenne ich tapfer.

Sokr. Verstehst du wohl, Laches, was er meint?

Lach. Ich glaube, er meint die Weißager, und nennt diese die Tapfern. Denn wer, als dieser, kann wissen, welchem Menschen es besser ist zu leben oder zu sterben?

Aber was sagst du von dir selbst, Nikias? willst du ein Weißager seyn, oder nicht, und eben darum auch kein Tapferer?

Nik. Also dem Weißager, meinst du, gebühre es, zu erkennen, was in jedem Fall furchtbar und zu wagen ist?

Lach. Ja! denn wem sonst?

Nik. Ich dächte, bester Mann, vielmehr demjenigen, welchen ich meine.

Ein Weißager erkennt weiter nichts, als die Zeichen und Merkmale dessen, was seyn oder erfolgen wird, ob jemand z. B. sterben oder krank werden, seine Güter verlieren, siegen oder unterliegen werde, es sey im Kriege, oder sonst in einem Kampfe. —

Was aber nun für jeden Menschen in jedem dieser Fälle zu leiden oder nicht zu leiden besser sey, warum sollte dies ein Weißager eher, als jeder andere Mensch beurtheilen können?

Lach.

Lach. In Wahrheit, Sokrates, ich weiß nicht, was der Mann sagen will. Denn wenn weder Weißager noch Arzt noch sonst welche diejenigen sind, die er Tapfere nennt, so weiß ich nicht, wer es seyn soll, es müßte denn ein Gott seyn.

Ich glaube aber, Nikias hat nicht Aufrichtigkeit genug, um zu gestehen, daß er in den Wind rede, sondern er drehet und wendet sich nur so auf und ab, um seine eigene Unwissenheit zu verbergen. Nicht wahr, Sokrates, wenn wir beide, ich und du, uns vorhin auch so hätten drehen und wenden wollen, um nicht das Ansehen zu haben, als widersprächen wir uns selbst, so hätten wir dieses ganz wohl gekonnt. Hätten wir vor Gericht zu reden, so könnte ein solches Verfahren entschuldigt werden: aber warum will jemand hier in einer freundschaftlichen Unterredung sich mit lauter leeren Worten schmücken?

Sokr. Ich glaube, dazu ist nicht der mindeste Grund vorhanden, Laches. Indessen frägt sich, ob Nikias wirklich in den Wind zu reden glaubt, und was er sagt, blos spricht, um sich mit schönen Worten zu schmücken.

Wir wollen ihn vielmehr über seine wahre Meinung noch näher erforschen: wenn er Grund zu haben scheint, ihm beipflichten, wo nicht, ihn belehren.

Lach.

Lach. Nun so frage du, Sokrates, wenn du willst: ich für meine Person habe vielleicht genug gefragt.

Sokr. Das kann geschehen: doch nicht blos für mich, sondern eben so wohl für dich.

Lach. Ich bin es zufrieden!

Sokr. Sage mir also, Nikias, ich wollte sagen, Uns, denn ich und Laches fragen gemeinschaftlich, hältst du die Tapferkeit für eine Wissenschaft des Furchtbaren und zu wagenden?

Nik. Ja!

Sokr. Behauptest aber, daß nicht jeder diese Wissenschaft habe, indem weder ein Arzt noch Weißager dasjenige wissen kann, was dazu erfodert wird. Und doch kann Niemand tapfer seyn, der diese Wissenschaft nicht hat. —
Meinst du dies nicht?

Nik. Allerdings!

Sokr. Also nicht jede Sau, wie man im Sprichwort sagt, kann so was wissen, noch tapfer seyn.

Nik. Freilich nicht!

Sokr. Hienach, Nikias, kann denn selbst keine Krommyonische Sau tapfer seyn —
Denke nicht, ich wolle scherzen: vielmehr kann Niemand, der so denkt, wie du, von irgend einem Thiere sagen, daß es tapfer sey.

Denn

Denn sonst müßte er auch zugeben, daß ein Thier so klug seyn könne, als der weiseste Mensch, so daß jeder Löwe, Pardel und Eber wisse, was doch nur wenige Menschen wissen, weil es so schwer ist, diese Dinge zu erkennen. Vielmehr muß jeder, der die Tapferkeit so erklärt, wie du sie erklärt hast, annehmen, daß Löwe und Hirsch, Stier und Affe ihrer Natur nach sich gleich gut und gleich schlecht dagegen verhalten.

Nik. Bei den Göttern, Sokrates, du redest, wie ich wünsche.

Lach. Sage uns aber einmal, Nikias, ganz eigentlich, behauptest du, daß jene Bestien klüger sind, als wir Menschen, die doch, wie jedermann eingestehet, tapfer sind, oder willst du ihnen auch dieses nicht einräumen, daß sie tapfer sind, und lieber allen Menschen widersprechen?

Nik. Denke doch nicht, Laches, daß ich Etwas tapfer nenne, es sey nun Thier oder was es sey, was sich aus bloßer Unbesonnenheit nicht fürchtet vor dem, was zu fürchten ist, sondern eben so scheulos als unklug zufährt. Denn sonst müßte ich ja auch die Kinder tapfer nennen, die nichts fürchten, weil sie noch nichts kennen, und das glaubst du doch wohl nicht? Ich denke, furchtlos und tapfer seyn ist nicht dasselbe. Vielmehr ist Tapferkeit und kluge Vorsicht Etwas, das, wie ich glaube, nur sehr wenigen Menschen

bei-

beiwohnt: dagegen findet sich Tollkühnheit, Verwegenheit und Scheuloſigkeit mit gänzlicher Unbesonnenheit bei gar vielen Männern und Weibern, Kindern und Thieren.

Was du also mit vielen tapfer nennſt, das nenne ich tollkühn oder verwegen, tapfer hingegen nur, was zugleich klug iſt, und dies iſt es, wovon ich rede.

Lach. Nun ſieheſt du doch, Sokrates, wie ausnehmend dieſer Mann ſich, ſeiner Meinung nach, mit Worten zu ſchmücken weiß. Was die ganze Welt tapfer nennt, das beraubt er dieſes ſchönen Namens.

Nik. Das will ich nicht, Laches: gieb dich nur zufrieden. Ich geſtehe gern, daß du weiſe biſt, und Lyſimachus, wenn ihr nur tapfer ſeyd; wie auch viele andere Athenienſer.

Lach. Dagegen will ich nichts ſagen, ob ich wohl könnte, damit du mich nicht für einen Erzzänker halteſt.

Sokr. Ich verbitte es auch, Laches; denn es würde dir vielleicht übel bekommen. Du ſcheinſt aber noch nicht zu wiſſen, daß Nikias dieſe Weisheit von unſerem Freunde Damon gelernt hat: Damon aber hat viel Umgang mit dem Prodikus, der unter allen Sophiſten die Kunſt am beſten verſteht, dergleichen Namen und Begriffe zu unterſcheiden.

Lach. Ja einem Sophisten, Sokrates, geziemt es auch viel eher, mit solchen Dingen groß zu thun, als einem Manne, den der Staat würdigt, seine Angelegenheiten zu verwalten.

Sokr. Ich dächte, bester Mann, wer den wichtigsten Dingen vorsteht, dem gezieme es auch, die wichtigste Klugheit zu haben.

Es scheint mir indessen der Mühe nicht unwerth, den Nikias zu fragen, was er eigentlich vor Augen hat, dem er den Namen Tapferkeit giebt.

Lach. So frage du ihn selbst, Sokrates.

Sokr. Das will ich gern thun, bester Mann.

Indessen sollst du nicht glauben, als wenn ich dich nicht auch dazu nehmen wollte, sondern ich verlange auch dein Nachdenken: auch du mußt untersuchen, ob das, was Nikias behauptet, Grund hat, oder nicht.

Lach. Das soll geschehen, wenn du glaubst, daß ich muß.

Sokr. Das glaub' ich allerdings!

Du aber, Nikias, sage uns, um wieder ganz von neuen anzufangen, weißt du noch wohl, daß wir zuerst die Tapferkeit als einen Theil der Tugend überhaupt betrachteten und deshalb untersuchten, was sie wohl sey?

Nik. Ganz wohl!

Sokr.

Sokr. Dachtest du dir dieselbe denn bei deiner Antwort auch als einen Theil dessen, was auch noch mehrere Theile hat, welche zusammen genommen die Tugend überhaupt genannt werden?

Nik. Wie sollte ich anders?

Sokr. Erkennst du dieselbigen Theile der Tugend, die ich dafür halte? Was ich so nenne, ist z. E. außer der Tapferkeit Mäßigung, Gerechtigkeit und andere dergleichen. Nimst du diese auch an?

Nik. Allerdings!

Sokr. Gut! In so weit sind wir also Eins!

Nun wollen wir sehen, was es mit dem Furchtbaren und zu wagenden für eine Bewandniß hat.

Damit du dir aber nicht ganz andere Dinge unter diesen Namen denkst, als wir, so wollen wir dir unsere Erklärungen geben; du hingegen zeigst uns an, wo du etwa nicht gleicher Meinung mit uns bist.

Wir glauben nun, daß furchtbare Dinge diejenigen sind, welche zugleich Furcht einflößen; zu wagende hingegen, die nicht wirkliche Furcht machen.

Furcht machen nun weder vergangene noch gegenwärtige Uebel, sondern solche, die man noch vor sich hat.

Furcht ist nämlich Erwartung eines bevorstehenden Uebels. Meinst du dieses nicht auch, Laches?

Lach. Allerdings, Sokrates.

Sokr. Du hörst also, wie wir denken, Nikias.

Furchtbare Dinge nennen wir Uebel, die bevorstehen.

Kühnbare oder zu wagende hingegen solche, bei denen Gutes, wenigstens keine Uebel bevorstehen.

Denkst du hierüber eben so, oder anders?

Nik. Eben so!

Sokr. Also die Wissenschaft dieser Dinge nennst du Tapferkeit?

Nik. Freilich!

Sokr. Nun ist noch ein dritter Punkt, worüber wir uns vereinigen müssen.

Nik. Welcher?

Sokr. Ich will ihn angeben.

Wir beide, ich und Laches, halten dafür, daß jede Wissenschaft, welchen Gegenstand sie

auch hat, sich allezeit auf das Ganze des Gegenstandes erstrecke, so daß es keine andere Wissenschaft ist, wonach man das Vergangene, in wie fern es gewesen ist, erkennt; eine andere, wonach man das Gegenwärtige erkennt, in wie fern es gegenwärtig ist; und wiederum eine andere für das Zukünftige, wonach man einsiehet, wie das was noch nicht ist am besten werden könnte oder werden wird: sondern alles ist eine und dieselbe Wissenschaft.

Die Wissenschaft des Gesundmachenden z. B. geht auf alle Zeiten: diese aber ist die Kunst des Arztes, und zwar an sich Eine, welche das Gegenwärtige und Geschehene so wohl als Zukünftige übersiehet, in wie fern dieses etwa erfolgen wird.

Eben so verhält sich die Kunst des Landbaues in Absicht auf die Gewächse der Erde.

Und was die Gegenstände des Krieges betrifft, so werdet ihr selbst bezeugen, daß die heerführende Wissenschaft Alles übersiehet, und auch das bevorstehende zum voraus merkt.

Denn der Heerführer glaubt seiner Wissenschaft zu folge nicht von der Stimme des Weißagers abhangen zu müssen; sondern er gebietet vielmehr, weil er die gegenwärtigen Umstände so wohl als die bevorstehenden Eräugnisse des Krieges besser als jener einsiehet.

Daher

Daher auch selbst nach dem Gesez der Weissager nicht des Heerführers, sondern der Heerführer des Weißagers Gebieter seyn soll.

Denkst du eben so, Laches?

Lach. Ja!

Sokr. Du aber, Nikias, bekennest gleichfalls, daß dieselbe Wissenschaft denselben Gegenstand ganz umfasse, so daß sie alles versteht, was ihn angeht, es betreffe nun Zukunft oder Gegenwart oder Vergangenheit?

Nik. Das gestehe ich ein, Sokrates. Denn ich glaube, es ist so.

Sokr. Auch dieses noch, bester Mann, daß die Tapferkeit, wie du sagst, die Wissenschaft dessen was zu fürchten und zu wagen ist sey?

Nik. Ja!

Sokr. Was beides sey, darüber haben wir uns vorhin vereinigt. Das zu wagende sind bevorstehende Güter, das Furchtbare hingegen bevorstehende Uebel.

Nik. Ganz recht!

Sokr. Auch darüber, daß dieselbe Wissenschaft denselben Gegenstand in Rüksicht auf alle Zeiten und Verhältnisse umfasse.

Nik. Richtig!

Sokr. Also ist die Tapferkeit nicht blos eine Wissenschaft des Furchtbaren und zu wagenden, weil sie, so gut als die übrigen Wissenschaften, die sich auf alle Zeiten und Verhältnisse beziehen, nicht allein die Güter oder Uebel erkennt, welche zukünftig sind, sondern auch die gegenwärtigen und vergangenen.

Nik. Das scheint wohl!

Sokr. Deine Tapferkeit, Nikias, ist also fast nur ein Drittheil von Tapferkeit, da doch unsere Frage auf die Tapferkeit im Ganzen ging.

Dahingegen die Tapferkeit nach deinem jezigen Geständniß nicht blos die Wissenschaft des Furchtbaren und zu wagenden, sondern, wie es scheint, überhaupt aller Güter und Uebel, ja wie du gleichfalls eingestanden, auch aller ihrer Verhältnisse seyn würde.

Nimst du dieses noch so an, Nikias, oder wie meinst du?

Nik. Noch eben so, Sokrates.

Sokr. Wie nun, unvergleichlicher Mann?

Wenn jemand die Wissenschaft aller Güter hätte, und schlechthin wüßte, wie sie entstehen, entstehen werden und entstanden sind; und eben dieses in Absicht der Uebel: sollte diesem noch wohl etwas an Tugend gebrechen, was meinst du? sollte ein solcher wohl ohne Mäßigung, ohne Gerechtigkeit, ohne Heiligkeit seyn, da er es doch

allein

allein ist, von dem man sagen kann, daß er genau wisse, was so wohl in göttlichen als menschlichen Dingen furchtbar ist oder nicht und danach seine Maaßregeln nehme? und daß er alle Güter verschaffen könne, weil er in jeder Absicht das rechte Verfahren kennt und wählt?

Nik. Du scheinst mir nicht Unrecht zu haben, Sokrates.

Sokr. Sonach wäre denn die Tapferkeit kein Theil der Tugend, Nikias, sondern die Tugend selbst ganz und gar.

Nik. Das folgt.

Sokr. Und doch haben wir oben angenommen, daß sie nur einer von den Theilen der Tugend sey.

Nik. Das haben wir freilich.

Sokr. Nach unserer lezten Annahme scheint dieses aber nicht.

Nik. Das thut es auch nicht.

Sokr. Folglich haben wir noch nicht gefunden, was Tapferkeit eigentlich ist.

Nik. Das scheint wohl!

Lach. Indessen glaubte ich doch, du würdest diesen Fund vor allen andern thun, weil du mich oben in einer Antwort, die du dem Sokrates gabest, so verächtlich abwiesest. Ich fasste

daher große Hofnung, daß du, vermöge deiner vom Damon erlernten Weisheit, den wahren Begriff der Tapferkeit finden werdest.

Nik. Es gezieme dir, Laches, zu glauben, daß von mir noch nichts geleistet worden, da du dich vorhin selbst als einen Mann gezeigt hast, der von Tapferkeit nichts rechts zu sagen weiß, und nur darauf zu sehen, ob auch ich von der Art seyn möchte. Wenn du dieses nur zeigen könntest, so hättest du schon genug: daran scheint dir wenig gelegen zu seyn, ob du mit mir in gänzlicher Unwissenheit über eine Sache bist, wovon jeder, der sich etwas dünkt, Wissenschaft haben sollte.

In Wahrheit! du zeigst dich hier als einen Mann, der, was man sonst von gemeinnützigen Menschen sagt, nicht auf sich, sondern auf andere siehet.

Demohngeachtet glaube ich, daß wir bisher doch so ziemlich über unsern Gegenstand geredet haben. Sollte indessen noch Eins oder das Andere zu ergänzen seyn, so kann dieses in der Folge berichtigt werden, so wohl mit Hülfe des Damon, über den du freilich auch spöttelst, welches ich dir verzeihe, weil du den Damon nie erkannt hast, als auch mit andern. Und wenn alsdann die Sache erst aufs Reine gebracht und mit hinlänglichen Gründen bestärkt ist: so soll mich keine Mißgunst abhalten, auch dich

weiter zu belehren. Denn du bedarfst des Unterrichts gar sehr.

Lach. Du bist ja weise genug, Niklas!

Indessen wollte ich unsern Freunden, dem Lysimachus und Melesias, doch wohl rathen, uns beide nicht weiter über die Erziehung ihrer Söhne zu Rathe zu ziehen, sondern sich, wie ich gleich anfangs gesagt habe, an unsern Sokrates zu halten. Denn ich würde eben dieses thun, wenn ich erwachsene Söhne hätte.

Nik. Ich billige es eben so sehr, daß sie sich nach keinem andern als dem Sokrates umsehen, wenn dieser nur Lust hast, ihre Söhne unter seine Aufsicht zu nehmen. Denn auch ich würde ihm meinen Nikeratus am liebsten anvertrauen, wenn Sokrates nur wollte. Allein so oft ich hierüber ein Wort mit ihm rede, empfiehlt er mir andere, und will sich selbst dazu nicht verstehen.

Indessen versuch' es, Lysimachus, ob du mehr von ihm erhalten kannst.

Lysimach. Das verdient er gar sehr, Niklas. So viel an mir ist, will ich mich gern erkenntlich zeigen, und an ihm viel mehr thun, als ich bei vielen andern thun würde.

Was meinst du also, Sokrates? Willst du uns den Gefallen thun, gemeinschaftlich mit uns

dahin zu arbeiten, daß diese unsere Kinder treffliche Leute werden?

Sokr. Es würde sehr hart seyn, Lysimachus, dergleichen nicht zu wollen: vielmehr sollte es eine Freude für mich seyn, diese Vorsorge für die beste Erziehung eurer Kinder mit euch zu theilen, wenn ich nur könnte. Ihr hättet Ursache, mich vor allen übrigen zu diesem wichtigen Geschäfte zu berufen, wenn ich mich in den bisherigen Unterredungen gezeigt hätte als einen Mann, der die Sache versteht, diese beiden aber als solche, die sie nicht verstehen.

Da wir uns aber alle drei gleich unwissend gezeigt haben, so sehe ich nicht, warum der eine von uns eher als die andern hiezu gewählt werden könnte. Ich glaube, keiner verdient diesen Vorzug.

Da diesem nun also ist, so weiß ich keinen bessern Rath als folgenden, den ich eurem Gutachten vorlege.

Ich glaube, ihr Männer (denn anders weiß ich euch noch nicht zu nennen *), wir alle müssen

*) ω ανδρες (ειδεις γαρ εχθρος λογος) κοινη &c. λογος εχθρος ist hier so viel als ein Epitheton oder Beiwort, z. B. ανδρειος (tapfer), σοφος (weise) u. s. w. Weil vorhin die Rede war, wer so oder so genannt werden könnte, und die ganze Unterredung sich mit einer απορια oder Unentschiedenheit endigt,

müssen gemeinschaftlich dahin arbeiten, um zuerst für uns selbst den möglichst besten Lehrer zu finden. Denn wir alle bedürfen des Unterrichts noch sehr, und alsdann auch für die jungen Leute. Hiebei dürfen wir weder Geld noch sonst etwas sparen wollen. Denn daß wir selbst so bleiben wollten, wie wir sind, das finde ich sehr bedenklich.

Gesezt aber, jemand wollte über uns lachen, daß wir bejahrte Männer uns nicht schämten, noch in die Schule zu gehen; so können wir einen solchen mit jenem Homerischen Ausspruche abweisen, wonach es heißt, „es sey nicht gut, wenn ein Armer sich schämt.“ Was daher auch von uns gesagt werden möchte, so wollen wir uns doch nicht daran kehren, sondern gemeinschaftlich für unser eigenes so wohl, als der jungen Leute Bestes sorgen.

Lysimach. Ich lobe mir das, was du sagst, Sokrates. Ich für meine Person will, je älter ich bin, um so fleißiger mit diesen Jungen lernen.

---

digt, so spielt Plato selbst auf diese ἀπορία dadurch an, daß er sagt, er wisse zu ω ἀνδρες weiter nichts zu sezen, weder ἀνδρειοι noch σοφοι, weil hierüber noch gar nichts ausgemacht war. — Ficin übersezt die Worte: ἀδεις γαρ ἐκφορος λογος durch: nam nihil horum efferri volo: welches hier ohne allen Sinn ist und keine Beziehung hat.

Aber das mußt du mir versprechen, daß du morgen früh zu mir kommen willst, damit wir uns noch weiter über diese Sache besprechen. Für jezt soll alles beigelegt seyn.

Sokr. Das will ich gern, Lysimachus. Ich komme also, will's Gott, morgen zu dir.

Inhalt und Ueberſicht des Laches.

Der Inhalt dieſes Geſprächs betrifft die Erziehung und Bildung junger Leute zu rühmlichen Fertigkeiten, wodurch ſie in den Stand geſezt werden, dem Staate einſt als edle und brauchbare Bürger zu dienen. Dieſe Unterſuchung wird durch die Frage veranlaßt, ob es nöthig und gut ſey, junge Leute früh im Gebrauche der Waffen zu üben oder nicht? Nachdem dieſe Frage von der einen Seite bejahet, und von der andern verneinet worden; ſo wird Sokrates aufgefodert, die Sache zu entſcheiden. Dieſer aber lenkt die Rede auf den allgemeinen Zwek jener Uebung, welcher Einflößung der Tapferkeit ſeyn ſoll. Hiedurch entſteht die Unterſuchung über die Natur und das Weſen der Tapferkeit an ſich: und weil dieſe ein Theil der Tugend iſt, ſo die Frage, wie die Seele zur Tugend und Weisheit überhaupt gebildet werden könne und müſſe? Da aber jene Frage: was Tapferkeit an ſich ſey? unentſchieden bleibt, ob ſie gleich von vielen Seiten betrachtet wird, ſo noch mehr das Lezte, deſſen Unterſuchungs

ſuchung bis auf weitere Unterredungen verſchoben wird.

Der Zuſammenhang des ganzen Geſprächs iſt folgender.

Lyſimachus erklärt dem Nikias und Laches, daß er und ſein Freund Meleſias wohl geneigt wären, ihre beiden Söhne im Gebrauche der Waffen unterrichten zu laſſen, und zwar von einem Meiſter, deſſen ausnehmende Geſchiklichkeit auch ſie ſelbſt bewundert haben würden, da ſie dem Spiele des Mannes mit beigewohnt hätten. Da aber Nikias und Laches auch Söhne hätten, und es ſich zur Pflicht machen würden, denſelben die möglichſt beſte Ausbildung geben zu laſſen, ſo wünſchte er, daß ſie ſich zuvor darüber mit einander berathſchlagten, ob es überhaupt nöthig und nüzlich ſey, daß junge Leute früh zum Gebrauche der Waffen angehalten würden. Denn es liege ihm und ſeinem Freunde Meleſias ſehr daran, daß ihre Söhne ſo edle und berühmte Männer würden, wie ihre Großväter, deren Namen ſie ihnen gegeben hätten, um ſie dadurch früh zu edlen und großen Geſinnungen anzufeuren. Sie ließen es zwar an den beſten Ermahnungen nicht fehlen: weil dieſe aber allein nicht hinreichend wären, ſondern es ſehr darauf ankomme, daß ſie zu wirklichen Fertigkeiten gelangten, ſo wären ſie vor allen Dingen hierauf bedacht.

Da nun jemand die Waffenübung als das Beste zu diesem Zwek ihnen vorgeschlagen, und jenen Streitmeister dazu empfohlen hätte: so möchten sie gern wissen, wie ihre Freunde, Nikias und Laches, darüber dächten, und wie sie es mit ihren eigenen Söhnen halten wollten. —

Nachdem nun beide die Absicht des Lysimachus und seines Freundes Melesias gelobt, und sich nicht nur selbst zu einer gemeinschaftlichen Berathschlagung geneigt erklärt, sondern auch den Sokrates vorgeschlagen haben, als einen Mann, dessen Rath und Gutachten man gerade in dieser Sache vor allen andern hören müsse; so beginnt Lysimachus mit der Frage: „Ist es nöthig und gut, daß die Jugend früh angehalten werde, sich in den Waffen zu üben, oder nicht?“

Sokrates lehnt die Beantwortung dieser Frage von sich ab auf den Nikias, und dieser bejahet sie aus folgenden Gründen:

1) weil dadurch der Körper geübt und abgehärtet werde;
2) sey diese Uebung für den künftigen Bürger eines Freistaats, wie Athen, eben so anständig, als nöthig und nüzlich, nicht nur, weil man sich dadurch die Fertigkeit eines Athleten erwerbe, sondern auch im wirklichen Kriege den größten Nuzen davon habe.
3) Auch werde man dadurch auf das Studium der ganzen Taktik geleitet, und auf die Weise zugleich

zugleich die Ehrbegierde angeflammt, dereinst selbst ein Heerführer zu werden.

4) Diese Kunstfertigkeit mache, daß man sich im wirklichen Gefecht viel tapferer beweisen könne, als man sonst zu thun nie im Stande seyn würde.

5) Endlich erhöhe sie das natürliche Ansehen des Körpers.

Hierauf wird nun auch Laches um seine Meinung befragt, der sich fürs Gegentheil erklärt, und zwar auf folgende Weise.

Ob es gleich gut sey, alles zu können, so zweifle er doch sehr, daß es eine Wissenschaft gebe, durch deren Erlernung man zur Fertigkeit des tapfern Kampfs gelangen könne, weil sonst die Lakedämonier dieselbe nicht verkennen, sondern vor allen andern schäzen und treiben würden.

Eben so sehr zweifle er, daß es Lehrer dieser angeblichen Kunst gebe, welche verdienten, daß man sich von ihnen unterrichten lasse, nicht nur, weil wenn sie wahrhafte Meister wären, sie eher in Sparta als Athen ihr Glük suchen würden, wofür sie sich doch sehr in Acht nähmen; sondern auch, weil sie sich selbst als die elendesten Kämpfer bewiesen, wenn der Fall wäre, nicht zu gaukeln, sondern zu fechten, wie er selbst mit Augen gesehen habe. Er glaube also nicht, daß es im mindesten der Mühe verlohne, einen jungen Menschen von einem Meister der sogenannten Waffenkunst unterrichten zu lassen.

Nach-

Nachdem nun beide sich einander auf die Weise widersprochen, fodert Lysimachus den Sokrates auf, zu entscheiden, wer von beiden Recht habe.

Dieser erwiedert, daß es hier nicht so wohl auf sein, sondern auf das Urtheil eines Mannes ankomme, der als Kenner und aus Einsicht in die Sache selbst urtheile. Nach einem solchen müßten sie sich vor allen Dingen umsehen, zumal in einer Sache, die das Glük oder Unglük ihrer Kinder und ganzen Familie betreffe.

Da nun Nelesias (an welchen sich Sokrates wendet, weil Lysimachus zu sehr für die Waffenkunst eingenommen war) diesen Ausspruch billigt, so thut Sokrates demselben den Vorschlag, vor allen Dingen zu untersuchen, wer unter den Anwesenden wohl geschikt sey, hierüber zu urtheilen. Dabei komme es aber zuerst auf die Frage an, was dasjenige selbst sey, worauf jene Uebung in den Waffen abzwecke. Dieses leitet nun zur Untersuchung über die Natur der Tapferkeit: und weil die Tapferkeit ein Theil der Tugend ist: so entsteht die Frage über die Bildung der Seele zur Tugend überhaupt. Indem er nun von sich bekennt, daß er die Kunst der wahren Seelenpflege weder von andern gelernt, noch selbst erfunden habe, so lehnt er (mit Beschämung des Nikias und Laches) die Untersuchung von sich ab, und bittet den Lysimachus, sich lieber an diese, als an ihn, zu halten. Lysimachus fodert also beide

auf,

auf, die Sache mit dem Sokrates auszumachen. Darauf leitet Sokrates, nach einigen Zwischenreden, die Untersuchung über die Natur der Tapferkeit ein, auf welche jene Uebung in den Waffen doch abzwecken solle. Laches erklärt sie nach einigen vergeblichen Versuchen (wodurch er nur einzelne Aeußerungen der Tapferkeit berührt hatte, statt die Frage zu beantworten: was ist Tapferkeit überhaupt unter allen Umständen und in jedem Verhältniß, nicht blos im Kriege, sondern auch in Bezwingung der Leidenschaften?) durch Ausharrung der Seele. Diese Erklärung wird dadurch widerlegt, daß nicht jede Ausharrung edel und gut sey, da doch die Tapferkeit etwas edeles und gutes seyn müsse, und folglich höchstens eine kluge und besonnene Ausharrung diesen Namen führen könne. Laches bestimmt sich also für diese leztere Erklärung: aber auch diese wird widerlegt dadurch, daß nicht jedes kluge und besonnene Beharren bei einer Sache Tapferkeit genannt werden könne, z. B. das Beharren eines Gewinnsüchtigen, der mit Klugheit Geld auf Wucher leihet u. s. w.

Nachdem auf diesem Wege nichts entschieden worden, so spannt Sokrates den Nikias an, etwas treffenderes zu versuchen.

Dieser erklärt nun, daß Sokrates seiner sonstigen Lehre zu folge annehmen müsse, daß kein anderer tapfer genannt werden könne, als wer tüchtig und gut oder verständig und weise sey.

Allein,

Allein, auf welcher Weisheit, erwiedert Sokrates, beruhet die Tapferkeit, auf der Wiſſenſchaft dieſer oder jener Kunſt? Nein! antwortet Nikias, ſondern auf derjenigen Wiſſenſchaft, welche uns lehrt, in welchen Fällen man fürchten und in welchen man wagen muß — Auch dieſe Erklärung wird widerlegt durch Anwendung derſelben auf Heilkunde, die Mantik und die natürliche Tapferkeit muthvoller Thiere: dort findet ſich Einſicht und Wiſſenſchaft ohne Tapferkeit, und hier Tapferkeit ohne Wiſſenſchaft u. ſ. w. Hingegen vertheidigt ſich Nikias von neuen, wird aber von neuen auch widerlegt und ſo weit gebracht einzugeſtehen, daß ſeiner Erklärung zu folge Tapferkeit ſo viel ſey als die Wiſſenſchaft aller Güter und Uebel mit allen ihren Verhältniſſen, und folglich die Weisheit und Tugend ſchlechthin.

Weil aber, ſchlüßt Sokrates weiter, die Tapferkeit nur ein Theil der allgemeinen Tugend iſt, und nicht die ganze Tugend ſelbſt, ſo haben wir alſo ihre eigenthümliche Natur noch nicht gefunden, noch ihren wahren Begriff feſtgeſezt. Da Nikias dieſes eingeſtehet, ſo räth Laches dem Lyſimachus und Meleſias, ihr Vorhaben, ſich mit dem Nikias und Laches über die Erziehung ihrer Söhne zu berathen, aufzugeben, und ſtatt ihrer ſich allein an den Sokrates zu halten.

Nachdem Nikias ſelbſt dieſes gebilligt, fodert Lyſimachus den Sokrates auf, ein Erzieher ihrer Söhne zu werden, welches aber Sokrates

von ſich ablehnt, weil er in dieſer wichtigen Sache eben ſo unwiſſend ſey, als jene. Wir alle zuſammen, ſezt er hinzu, bedürfen erſt noch eines weiſen Lehrers, der unſere eigene Seelen bilde, und dieſen müſſen wir vor allen Dingen aufſuchen, damit wir dadurch in den Stand geſezt werden, auch für die jungen Leute zu ſorgen, und mit Sicherheit anzugeben, was zu ihrer Bildung nöthig und heilſam iſt. Zulezt muß Sokrates dem Lyſimachus noch verſprechen, den nächſten Morgen zu ihm zu kommen, damit ſie ſich näher über dieſe Sache beſprächen, und ſo gehen ſie aus einander.

Mene.

Menexen

oder

eine Leichenrede

auf die

fürs Vaterland gestorbenen Bürger.

Menexen

oder

eine Leichenrede *)

zum

Ruhme Griechenlands und seiner fürs Vaterland gebliebenen Söhne.

Personen:

Sokrates und Menexen.

Sokr. Vom Markte, oder woher, Menexen?

Menex. Ich komme vom Markte, Sokrates, und zwar aus dem Rathe.

*) Dergleichen Lobreden gehörten mit zu den vortrefflichen Instituten der Griechischen Freistaaten, wodurch Vaterlandsliebe, Bürgertugend und Heroismus befördert und unterhalten werden mußte, ob sie gleich, wie alle menschliche Dinge, ausarteten,

Sokr. Wie kommst du denn in den Rath? Glaubst du etwa schon alles zu wissen, was ein Mensch lernen kann, und den Gipfel der Weisheit bereits erstiegen zu haben, so daß du weiter nichts mehr brauchst, und denn nun darauf denken kannst, wichtigere Dinge anzugreifen? Also schon so früh, unvergleichlicher Jüngling, willst du anfangen, über mich alten Mann und meines Gleichen zu gebieten?

Vielleicht deswegen, damit deine Familie nicht aufhöre immer einen am Ruder des Staats zu haben. —

Menex. Ich werde es auf dich ankommen lassen, Sokrates, ob ich künftig Theil an den Geschäften des Staats haben soll, oder nicht. Findest du mich einst tüchtig, so werde ich mir Mühe geben, sonst nicht.

Dies-

---

teten, so daß die Absicht der gegenwärtigen fast eine Satyre auf dergleichen gedungene Standreden, als im Ernst gemeint scheint. Indessen kommen doch Stellen darin vor, von denen man sagen kann, daß Plato sie gar sehr im Ernst gemeint habe.

Uebrigens ist diese Leichenrede auch noch dadurch auf eine zwiefache Weise merkwürdig, daß sie erstlich zeigt, welche große und patriotische Gesinnungen ein Athenienſischer Bürger von seiner Staatsverfassung hegte; und zweitens, daß sie einen kurzen Inbegriff der Griechischen Geschichte und besonders der abwechselnden Revolutionen und Schikſale des Freistaats von Athen enthält.

Diesmal war das meine Absicht nicht. Ich ging in den Rath, weil ich gehört hatte, daß jemand ernannt werden sollte, der bei den Ehrenbegräbnissen, die, wie du weißt, zum Andenken derer, die für das Vaterland gestorben sind, veranstaltet werden, die Lobrede halte.

Sokr. Ich weiß es.

Und wen hat man ernannt?

Menex. Noch keinen. Die Wahl ist bis morgen verschoben. Indessen glaube ich, daß sie den Archin oder Dion treffen werde.

Sokr. In der That, Menexen, es scheint in mehr als einem Falle kein Unglük zu seyn, im Kriege zu sterben.

Denn wer auf die Weise stirbt, erhält ein glänzendes Ehrenbegräbniß. War er auch arm, so wird doch vieles zu seinem Lobe gesagt. Auch der Gemeinste wird eines solchen Todes wegen von weisen Männern gerühmt, die wahrlich die Kunst zu loben verstehen, und bei solchen Gelegenheiten mit Reden zum Vorschein kommen, die sie lange vorher ausstudiert hatten.

Diese Männer können so vortreffliche Lobreden halten, daß sie von einem jeden alles sagen, es passe oder passe nicht, aber in so ausgesuchten Bildern und glänzenden Tiraden, daß sie unsere Seelen wie bezaubern. Dabei wissen sie die Vorzüge unsers Staats auf alle Weise zu erheben, und nebst den im Kriege gebliebenen auch alle

unsere Vorfahren bis weit hinaus. — Ja selbst uns, die wir noch leben, sagen sie dabei die größten Schmeicheleien.

Ich selbst, Menexen, lerne in solchen Fällen hoch von mir denken, wenn ich mich so loben höre. So oft ich mich hinstelle, um dergleichen mit anzuhören, fühle ich mich entzükt, und, in dem Augenblik wenigstens, größer und edler und schöner, als vorher.

Nicht selten trifft es sich, daß auch Ausländer neben mir stehen und dergleichen mit anhören, in deren Augen ich denn gleichfalls für die Stunde an Würde und Ansehen gewinne. Denn diese Reden machen auf sie eben den Eindruk, wie auf mich, so daß sie, durch die Zauberkraft des Redners hingerissen, mich so wohl als den ganzen Staat der Athener viel mehr bewundern, als sie vorhin gethan hatten.

Mich selbst aber begleitet dieses Gefühl meiner Würde mehrere Tage hindurch. Der Laut und Wohlklang der Rede wiederhallt so unablässig vor meinen Ohren, daß wohl vier oder fünf Tage hingehen, ehe ich wieder zu mir selbst komme, und mir bewußt werde, in welchem Theile der Erde ich bin. So lange jener Zauber fortdauert, glaube ich fast in den Inseln der Seligen zu seyn. —

So unvergleichliche Redner haben wir.

Menex.

Menex. Du hast immer die Redner zum Besten, Sokrates.

Indessen glaub' ich kaum, daß der diesmalige Redner seine Sache gut machen werde. Denn weil die Wahl so plözlich geschiehet, so wird der zu ernennende wohl gar aus dem Stegereif zu reden gezwungen seyn.

Sokr. Warum das, guter Freund? Alle diese Männer, auf die bei solchen Wahlen gesehen wird, haben dergleichen Reden lange in Bereitschaft.

Doch gesezt auch, einer müßte aus dem Stegereif reden, so ist das unter diesen Umständen gar nicht schwer.

Schwer würde es freilich seyn, wenn jemand den Athenern im Peloponnes, oder den Peloponnesern in Athen eine solche Lobrede halten wollte, die eben so überzeugend wäre, als ihm den Ruhm und Beifall eines guten Redners zuzöge.

Allein wenn jemand bei solchen Zuhörern nach Beifall ringt, die er selbst lobt, so scheint es eine Kleinigkeit, mit Beifall zu reden.

Menex. Eine Kleinigkeit, Sokrates?

Sokr. Beim Zeus! ich versichere es dir.

Menex. Würdest du dich denn selbst dazu tüchtig halten, wenn du in den Fall kämest, und der Rath von Athen dich wählte?

Sokr. Bei mir, Menexen, sollte man sich am wenigsten wundern, wenn ich dazu tüchtig wäre, da ich eine Lehrerin habe, die gewiß keine schlechte Meisterin in der Redekunst ist, und nebst vielen andern vortrefflichen Rednern auch einen Perikles, den Sohn des Xanthippus, gebildet hat, der es so weit gebracht hat, als wenige Griechen.

Menex. Darf ich fragen, welche? Etwa die Aspasia?

Sokr. Keine andere.

Auch ist Konnus, Metrobius Sohn, mein Lehrer. —

Diese beiden haben mich unterwiesen, der eine in der Musik, der andere in der Rhetorik.

Wenn also ein Mann, der so ausgebildet worden, ein guter Redner ist, zumal in solchen Fällen, so hat das kein Wunder. Ich glaube so gar, daß einer, der die Musik vom Lamprus, und die Rhetorik vom Rhamnusischen Antiphon gelernt, und also viel schlechtern Unterricht, als ich, genossen hätte, dennoch im Stande seyn würde, als Lobredner der Athener in Athen selbst Beifall zu finden.

Menex. Was würdest du denn hauptsächlich vortragen, wenn du eine solche Rede halten solltest?

Sokr.

Sokr. Aus mir selbst würd' ich vielleicht wenig oder nichts wissen.

Ich bin aber gestern bei der Aspasia gewesen, die mir eine Begräbnißrede für die bevorstehende Gelegenheit dictirt hat. Weil sie nämlich gleichfalls gehört hatte, was du sagst, daß die Athener einen Redner ernennen wollten, so nahm sie die Sache mit mir durch, und sagte mir theils aus dem Stegereif, was in solchen Fällen schiklich ist, theils auch Dinge, die sie schon vorhin ausgearbeitet hatte. Dies waren, glaub' ich, verschiedene Stücke einer Leichenrede, die sie damals für den Perikles gemacht, und die dieser auch gehalten hat, aus welchen sie nun ein neues Ganzes machte [1]).

Menex. Würdest du uns denn mittheilen können, was die Aspasia dir gesagt hat?

Sokr.

---

1) Hier und in der ganzen Rede erscheint die berühmte Aspasia in einem etwas andern Lichte, als worin man sie gemeiniglich zu sehen pflegt. Weil Sokrates, ich glaube mehr in jovialischer und ironischer Laune, als im Ernst, sie einigemal seine Lehrerin nennt, so pflegt man die Weisheit des Schülers auch der Lehrerin beizumessen, ohngeachtet diese von ganz anderem Charakter, als Sokrates, gewesen seyn muß, wie aus allen den Stellen erhellet, wo Plato sie entweder als eine Mantisse und Prophetin der Weisheit und Liebe oder als eine Meisterin der politischen Rhetorik und mit unter auch als Centonenkrämerin vorstellt. Indessen war sie immer eine außerordentliche Frau, die wegen ihrer sehr großen Talente gekannt zu werden verdiente.

Sokr. Das würd' ich wohl, wenn ich nur dürfte. — Denn ich hab' es auswendig gelernt, und hätte meiner Vergessenheit wegen bald Schläge von ihr bekommen.

Menex. Nun warum willst du denn nicht?

Sokr. Ich fürchte, meine Lehrerin wird böse, wenn ich ihre Rede bekannt mache.

Menex. O nein, Sokrates! Rede nur, du thust mir einen großen Gefallen. Ich bitte dich, rede, was du willst, es komme von der Aspasia, oder von wem es wolle.

Sokr. Du wirst mich zum Besten haben, wenn du von mir alten Manne glauben mußt, ich spiele noch.

Menex. Nicht doch, Sokrates! Rede nur, wie es auch sey.

Sokr. Nun ich muß dir wohl den Gefallen thun. Ich würde dir nichts abschlagen können, wenn du auch, ich möchte sagen, von mir verlangtest, ich sollte mich nackend ausziehen und tanzen, nur müßten wir alleine seyn.

So höre denn! Ihre Rede, welche, glaub' ich, von den Gebliebenen selbst anfing, war folgende.

Geschehen ist bereits zum Ruhme dieser Edlen, was ihnen mit Recht gebührt: vom gan-

zen

gen Staate begleitet und ihren Angehörigen fahren sie jezt den Weg, der über sie verhängt war.

Aber der Rede Lob muß diese Helden noch krönen: das will das Gesez und unsere Pflicht.

Denn ein würdiges Lob rühmlicher Thaten macht selbst die Thäter denkwürdig und glänzend in den Augen derer die davon hören.

Wer nun bei einer solchen Gelegenheit zu reden hat, der muß nicht nur alles sagen, was sich zum Lobe der Gestorbenen sagen läßt, sondern auch den noch Lebenden zur Belehrung und Troste dienen: aufmunternd ihre Kinder und Brüder zu gleicher Heldentugend und tröstend ihre Väter und Mütter und Großeltern, wenn sie noch leben.

Wie müßte ich nun wohl reden, um mich dieser Pflicht zu entledigen? und womit beginnen das Lob so edler Bürger?

So lange sie lebten, waren sie die Freude der Ihrigen, weil sie tugendhaft waren: und den Tod litten sie, um uns das Leben zu retten, die wir noch leben.

Ich glaube, das beste Lob wird seyn, wenn ich zeige, wie sie durch die Natur selbst so gut werden konnten, wie sie geworden sind.

Sie wurden aber so tugendhaft, weil sie von tugendhaften Eltern entsprossen waren.

Ihre

Ihre Wohlgeburt also ist das Erste, was wir an ihnen zu loben haben:

Dann ihre Erziehung und Ausbildung: und endlich drittens ihre edlen und ihrer ganz würdigen Thaten.

Edler Geburt sind sie erstlich, weil sie ächte Athener sind: nicht von Eltern abstammend, die als Fremdlinge sie hier mit ins Land gebracht hätten, sondern wahrhaft Eingebohrne und Söhne unsers Vaterlandes.

Dieses Vaterland, worin sie wohnten, war nicht ihre Stiefmutter, wie anderer, sondern ihre wahre Mutter. Und auch jezt ruhen ihre Gebeine in Gräbern des mütterlichen Landes, das sie gebahr, nährte und auf seinem Schoße trug.

Daher preisen wir billig zuerst dieses Vaterland selbst, als ihre Mutter. Denn nichts erhebt ihre edle Geburt so sehr, als der Adel ihrer Mutter.

Unser Land aber verdient es gar sehr, von allen Menschen gepriesen zu werden, und nicht blos von uns — nicht nur deswegen und deswegen, sondern vor allen Dingen und am meisten darum, weil es den Göttern selbst so lieb ist.

Zum Beweise dient, daß mehrere Gottheiten sich darum gestritten haben, welcher Streit im Rathe der Götter zum Vortheile der Athene entschieden worden.

Ein Land, das den Göttern selbst so werth dünkt, sollte nicht verdienen, auch von allen Menschen gepriesen zu werden?

Was zweitens unserem Vaterlande mit Recht zum Ruhme gereicht, ist, daß es in jenen Zeiten, da die ganze Erde schon allerlei Thiere, wilde und zahme aus ihrem Schoße hervorgab, das einzige war, was keine wilde und gefährliche Thiere erzeugte, sondern unter allen Thieren den Menschen erwählte, der alles was lebt an Klugheit übertrifft, uud allein fähig ist, Rechte und Gottheiten zu erkennen.

Daß nun dieses unser Land die wahre Mutter sey so wohl derer, die wir jezt im Tode ehren, als unserer Vorfahren insgesammt, davon haben wir den stärksten Beweis.

Denn alles was gebiert, hat auch Nahrung für sein Gebohrnes, wie sie dasselbe braucht. Daher denn ein Weib, das wahre Mutter ist, leicht unterschieden werden kann, von einer solchen, deren Kind untergeschoben worden. Man darf nur sehen, ob sie Quellen der Nahrung in ihren Brüsten hat, oder nicht.

Nun reicht unser Land als eine wahre Mutter hinlängliche Nahrung für Menschen dar, woraus man deutlich siehet, daß es auch Menschen gebohren hat. Denn in jenen Zeiten war es das erste und einzige Land, was die schönste und beste Nahrung für Menschen, Waizen und

Gerste,

Gerste, hervorbrachte: zum Beweise, daß es die wahre Mutter des Menschenthiers sey.

Dieser Beweis aber gilt von der Erde, als einer gebehrenden Mutter, noch mehr, als vom Weibe. Denn im Empfangen und Gebehren ahmt nicht die Erde das Weib, sondern das Weib die Erde nach. Diese heilsame Nahrung nun hat unsere Muttererde nicht mit karger Hand, sondern reichlichst auch den übrigen Menschen ertheilt.

Ferner hat sie ihren Kindern auch die Frucht des Oelbaums verliehen, zur Unterstüzung bei ihren Arbeiten.

Und nachdem sie dieselben bis zur jugendlichen Stärke genährt und groß gezogen, hat sie ihnen Gottheiten zu Regenten und Lehrern gegeben, deren Namen ich hier ganz füglich mit Stillschweigen übergehen kann. Denn jeder von uns kennt die Gottheiten, welche uns das Leben erleichtert haben, zuerst durch ihre Anweisung zu den nothdürftigen Künsten des täglichen Lebens, und dann, indem sie uns den Gebrauch der Waffen gelehrt haben, um unser Mutterland beschüzen und vertheidigen zu können *).

Auf

*) Oel- und Getraidebau und Kriegskunst und was dahin gehört, verdankten die Athener der Athene oder Minerva, die auch Pallas hieß, als Lehrerin des Krieges.

Auf diese Weise gebohren und erzogen errichteten die Vorfahren dieser Gebliebenen einen gemeinschaftlichen Staat und lebten in bürgerlicher Gesellschaft, wovon wir auch noch etwas sagen müssen.

Der Staat ist nämlich die wahre Erzieherin der Menschen zu Bürgern. Nun bildet ein guter Staat gute; ein schlechter, schlechte Bürger.

Daher müssen wir zeigen, daß unsere Vorfahren in einer guten Staatsverfassung gelebt haben, so daß sie so wohl selbst rechtschaffene und patriotische Bürger werden mußten, als auch die jezt Lebenden es sind, und diejenigen waren, deren Tod wir heute feiren.

Damals und jezt war dieselbe Staatsverfassung: die Aristokratie, worin wir jezt leben, war seit jenen Zeiten bis jezt meistens die herrschende. Der eine nennt sie Demokratie, ein anderer anders, wie jeder Lust hat. Eigentlich ist sie eine mit Demokratie vermischte Aristokratie.

Zu allen Zeiten hatten wir zwar Könige, die bald durch die Geburt, bald durch die Wahl zu ihrer Würde gelangten; aber die höchste Gewalt beruhet meistens auf der Stimme des Volks.

Dieses ertheilt seine Würden und Gewalten allezeit denen, die es für die besten hält: Niemand ist davon ausgeschlossen blos darum, weil er ohne Ansehen und Vermögen ist und keine be-

rühmte Vorfahren hat, wie auch keiner darum vorgezogen wird, weil er dies alles aufzuweisen hat, wie dies in andern Staaten geschiehet. Vielmehr gilt nur der Eine Grundsaz: Der Weise und Rechtschaffene herrscht und gebietet *).

Daß wir nun diese und keine andere Staatsverfassung haben, macht die Gleichheit unserer Geburt.

Andere Staaten bestehen aus allerlei Menschen und Völkerschaften, die aus verschiedenen Ländern zusammen gekommen einander sehr ungleich sind, so daß daher ihre Staatsverfassungen selbst keine solche Einheit haben, die sich auf Gleichheit der Bürger gründet. Es sind entweder Despotien oder Oligarchieen, worin man sich einander als Herrn und Sklaven betrachtet.

Wir hingegen und die Unsrigen, die insgesamt Brüder Einer Mutter sind, glauben uns einander nicht als Herrn und Knechte betrachten zu müssen; sondern selbst unsere natürliche Gleichgeburt führt uns auch zu gleichen Rechten nach den Gesezen, so daß wir uns nicht den Gesezen einzelner Menschen unterwerfen, sondern allein dem, was uns Weisheit und Tugend dünkt.

Dies

---

*) Eine offenbare Ironie auf die politische Praxis, wie sie damals in Athen üblich war. S. den Staatsweisen.

Dies ist der Grund, warum so wohl die Vorfahren Dieser, die unsere eigene sind, als auch Sie selbst, nachdem sie gleich edel gebohren auch in aller Freiheit erzogen waren, so viele edle Thaten, theils als Privatmänner, theils als Patrioten, verrichtet haben, wodurch sie bei allen Menschen berühmt geworden sind, so daß sie so wohl für die Freiheit eines Griechischen Volks gegen das andere, als auch aller Griechen gegen die Barbaren zu kämpfen in keinem Falle sich weigerten.

Die Zeit würde zu kurz seyn, der Reihe nach anzuführen, wie sie einst theils den Argiven gegen die Kadmäer, theils den Herakliden gegen die Argiven den kräftigsten Beistand bewiesen haben, als Eumolpus und die Amazonen, ja noch andere vor diesen, das Land mit Krieg überzogen; ihre eigenen lyrischen Dichter haben die Tapferkeit dieser Helden schon hinlänglich besungen und unter allen Völkern berühmt gemacht; und ich würde ohne Zweifel hinter ihnen weit zurük bleiben, wenn ich eben diesen Gegenstand in einer simpeln Rede vortragen wollte. Um so eher glaube ich daher, von dieser Sache schweigen zu können, da sie bereits nach Würde behandelt worden.

Dagegen glaub' ich das, was noch von keinem Dichter je nach Würde besungen worden, der Vergessenheit, in der es bis jezt war, ent-

ziehen zu müssen, damit mein Lob auch andere anfeure, um als lyrische oder epische Dichter so rühmliche Thaten, wie sie es verdienen, zu besingen. Worauf ich ziele, ist zuerst folgendes.

Die Söhne dieses Landes, unsere Väter, waren es, welche den Persern, die als Herrn von Asien auch Europa beherrschten, zuerst Einhalt gethan haben.

Sie verdienen es daher, und unsere Schuldigkeit ist es, daß wir ihrer zuerst erwähnen, und ihre Tapferkeit rühmen.

Man kann sie aber von keiner glänzendern Seite erblicken und rühmen, als wenn man bedenkt, was sie gerade damals vermogten, als ganz Asien seinen dritten Beherrscher hatte.

Der erste dieser Allherrscher war Kyrus, der durch seinen großen Geist die Perser, seine Mitbürger, nicht nur in Freiheit sezte, sondern auch die Meder, ihre Gebieter, unterjochte und seine Herrschaft über ganz Asien bis nach Egypten ausbreitete: und sein Sohn, Kambyses, ging noch weiter, indem er auch ganz Egypten und Libyen beherrschte.

Der dritte aber, Darius, erweiterte seine Herrschaft durch Eroberungen zu Lande bis nach Skythien, und durch seine Kriege zu Wasser machte er sich zum Herrn des Meers und der Inseln, so daß kein Monarch auf Erden war, der

ihm

ihm hätte die Spize bieten können. Die Gemüther aller Menschen waren zum knechtischen Gehorsam ganz herabgewürdigt; denn die Herrschaft der Perser umfaßte so viele große und kriegerische Völker, daß Niemand es wagen durfte, sich dagegen aufzulehnen.

Als nun Darius auch Griechenland unterjochen wollte, so brauchte er den Vorwand, wir und die Eretrier hätten uns feindselig gegen ihn bei Sardes bewiesen, und sandte, unter der Anführung seines Großfeldherrn Datis, eine Flotte von dreihundert Schiffen, die funfzich Myriaden enthielten, gegen uns, mit dem Befehle an Datis, nicht eher zurükzukommen, bis er die Eretrier und Athener als Sklaven mitbrächte, wenn ihm sein eigenes Leben lieb wäre.

Dieser schiffte also nach Eretrien, welches eine große Anzahl von Männern enthielt, die unter den damaligen Griechen ihrer Tapferkeit wegen und Kriegserfahrenheit vorzüglich berühmt waren, und bezwang sie in drei Tagen alle. Dazu ließ er das ganze Land durchziehen, damit keiner entwischte, und zwar auf die Weise. Seine Soldaten mußten alle Grenzen Eretriens beziehen, und vom Meer zu Meer sich immer weiter ausdehnen, bis sie in einer geschlossenen Reihe das ganze Land durchzogen, um den König versichern zu können, daß ihnen auch nicht Einer entkommen wäre.

Nachdem sie nun mit Eretrien fertig waren, zogen sie in gleicher Absicht nach Marathon, welches der bequemste Ort war, um von hieraus auch die Athener zu fangen und mit den Eretriern an demselben Joche fortzuschleppen. Jene, die Eretrier, hatten sich unterjochen lassen müssen, ohne den mindesten Beistand von Seiten der Griechen zu finden, und auch der Athener, die nun ein gleiches Schikfal erfahren sollten, nahm sich kein Griechisches Volk an, ausgenommen die Lakedämonier. Selbst diese kamen erst den Tag nach der Schlacht an: alle übrige Griechen saßen, aus Angst vor den Feinden, ganz ruhig, und wünschten nur für sich und die Ihrigen, daß das gegenwärtige Unglük sie nicht mit träfe.

Bei dieser Bedrängniß nun läßt sich urtheilen, wie groß die Tapferkeit derer gewesen seyn müsse, die bei Marathon das Herz hatten, mit einer so furchtbaren Macht der Barbaren zu kämpfen, und den Stolz ganz Asiens zu beugen. Sie, die Ersten, welche hier die Trophäen der geschlagenen Perser aufstellten, zeigten durch ihr Beispiel auch den Uebrigen, daß die Gewalt der Perser nicht unbezwinglich wäre, und nichts so zahlreich und glänzend sey, was dem Heldenmuthe nicht weichen müsse.

Ich betrachte jene Helden als die wahren Väter nicht nur unserer Leiber, sondern auch der

Frei-

Freiheit von uns und allen Griechen dieses Landes. Denn durch das Beispiel jener belehrt haben die Griechen es auch nachmals gewagt, als ächte Schüler der Helden bei Marathon für ihre Erhaltung zu kämpfen.

Wenn jenen daher das höchste Lob gebührt, so das zweite denen, die bei Salamin und Artemisium zur See fochten und siegten. Denn auch von diesen Tapfern läßt sich viel vortreffliches sagen, weil sie viel große Gefahren zu Wasser und Lande ausgehalten und sich behauptet haben.

Was ihnen aber unter allem am meisten zur Ehre gereicht, muß ich erwähnen, daß sie nämlich vollendet haben, was jene bei Marathon nur angefangen hatten. Die Marathonischen Helden hatten den Griechen nur so viel bewiesen, daß die Barbaren von einer kleinen Anzahl Griechen zu Lande geschlagen werden könnten. Zu Wasser aber war für den Ruhm der Griechen noch nichts entschieden: vielmehr schienen die Perser, ihrer Menge, Reichthums, Kunst und Stärke wegen, auf dem Meere unüberwindlich zu seyn.

Wie sehr verdienen daher die Unsrigen, die jenes Seegefecht so glüklich wagten, über alles gepriesen zu werden, weil sie dadurch auf einmal die Griechen von ihrer Furcht befreieten, und machten, daß diese sich nicht mehr vor vielen Schiffen und Leuten entsezten. Beide Siege aber,

zu Lande bei Marathon und bei Salamin auf dem Meere, hatten die glükliche Folge, daß nun auch andere Griechen kämpfen lernten zu Lande und Wasser, und sich gewöhnten, den Anblik furchtbarer Heere von Barbaren nicht mehr zu fürchten.

Und was der Zeitfolge so wohl als der Tapferkeit nach den dritten Rang behauptet, ist der für die Freiheit von ganz Griechenland bei Platäa erfochtene Sieg, den die Lakedämonier und Athener gemeinschaftlich errungen haben. Dadurch haben sie gerettet, was gerade das Größte und Schwerste war: ihr Heldenmuth wird nicht nur von uns gepriesen, sondern auch von der Nachwelt gerühmt werden.

Weil indessen selbst nachher viele Griechische Städte noch immer unter Persischer Bothmäßigkeit standen, und bereits die Nachricht kam, der große König sey willens, die Griechen abermals anzugreifen: so verdienen diejenigen von uns erwähnt zu werden, welche vollendeten, was jene vor ihnen zur Erhaltung der Griechischen Freiheit gethan hatten, indem sie die gesammte Macht der Perser in die Flucht trieben und das ganze Meer reinigten.

Ich meine diejenigen, welche theils beim Flusse Eurymedon so glüklich zur See fochten *), theils

*) „Nach diesem, sagt Thukydides (B. I.), stritten die Athenienser nebst ihren Bundesgenossen mit den

theils gegen Kypern über, theils nach Egypten schiffen, oder sich sonst an vielen Orten als Sieger zeigten. Diese verdienen mit Dank gerühmt zu werden, weil sie so glüklich gewesen, den Persischen Monarchen so weit in die Enge zu treiben, daß er alle weitere Anschläge auf Griechenland fahren lassen und nur auf seine eigene Rettung bedacht seyn mußte.

Dieser Krieg, den die Athener gegen die Perser so glüklich vollendeten, entschied auf einmal für sie so wohl, als für die Freiheit aller übrigen Griechen, die mit ihnen dieselbe Sprache reden.

Nachdem aber Friede geworden und der Staat zu solchem Ansehen gekommen war, begegnete ihm eben das, was vorzüglich glüklichen Menschen zu begegnen pflegt: zuerst Eifersucht, und aus Eifersucht Neid und Zwietracht, wodurch denn unser Staat, selbst wider seinen Willen, mit andern Griechen in Krieg verwickelt worden.

---

den Medern, unter Kimon, dem Sohne des Miltiades, so wohl zu Lande als zu Wasser, beim Flusse Eurymedon in Pamphilien, und siegten in beiden Schlachten an Einem Tage.“ Das Seetreffen geschahe auf dem Pamphylischen Meere, gegen Kypern über, und das zu Lande beim Flusse Eurymedon in der folgenden Nacht. S. Plutarch im Leben des Kimon; Diodor. Sic. B. XI. K. 60, 61. Frontinus B. IV c. ult.

Nach entstandenem Kriege nämlich stritten die Athener zuerst bei Tanagra, zum Besten der Böotier, gegen die Lakedämonier. Anfangs schien es bedenklich, aber was darauf erfolgte, bewies für die Unsrigen. Denn als ein Theil davon lief und die Böotier im Stiche ließ, denen sie helfen sollten, so siegten die Unsrigen am dritten Tage bei Oenophyta, und zogen die ungerechten Flüchtlinge mit Recht zurük.

Diese Männer, welche zuerst nach jenem Persischen Kriege zum Besten der Freiheit einiger Griechen gegen andere Griechen kämpften, und wirklich in Freiheit sezten, denen sie ihren Beistand verliehen, sind auch die Ersten, die in diesen Gräbern dem Staate zu Ehren beigesezt worden.

In der Folge aber, als jener weitläuftige Krieg ausbrach, und alle Griechen gegen uns die Waffen richteten und unser Land verheerten, ohne zu bedenken, wie viel sie dem Staate der Athener zu verdanken hätten, siegten die Unsrigen in einer Seeschlacht über die Lakedämonier, und bekamen ihre Heerführer gefangen, die sie insgesamt hätten niedermachen können, wenn sie gewollt hätten: statt dessen lieferten sie dieselben wieder aus und machten Friede. Denn, dachten sie, gegen Menschen, die mit uns einerlei Ursprung haben, muß man nur streiten bis zum Siege, ohne aus Rachsucht für seinen eigenen Staat ein Geschlecht

eilgen zu wollen, woran ganz Griechenland gemeinschaftlichen Antheil nimt: aber gegen die Ausländer soll man nicht eher ruhen, bis man sie aufgerieben hat.

Diese Männer, welche als tapfere Führer dieses Krieges hier begraben liegen, verdienen um so mehr vor uns gepriesen zu werden, weil sie bewiesen haben, daß, wenn etwa jemand noch fragen wollte, ob in jenem ersteren Kriege gegen die Perser vielleicht nicht andere noch tapferer gewesen seyn mochten, als die Athener, ein solcher Zweifel ganz nichtig und grundlos ist.

Denn gerade hier haben sie gezeigt, daß da ganz Griechenland mit sich selbst entzweiet war, sie im Stande wären, selbst diejenigen zu überwinden, welche allen übrigen den Ton angaben, und mit denen sie einst gemeinschaftlich gegen die Perser gefochten hatten, so bald sie als eine besondere Macht gegen die Unsrigen streiten wollten.

Nach diesem Frieden entstand abermals ein dritter Krieg, der eben so unverhofft als schrecklich war. Viele Rechtschaffne und Patriotischgesinnte blieben darin, welche hier begraben liegen. Viele hievon hinterließen bei Sikilien die zahlreichsten Denkmale des Sieges und der Tapferkeit, wohin sie geschifft waren, um den Leontinern zu helfen, welche sie zur Erhaltung ihrer Freiheit Beistand geschworen hatten.

Weil indessen, wegen der Länge dieser Schiffarth, die Stadt in so bedrängte Umstände gerathen war, daß sie ihnen nicht mehr helfen konnte, so wurden sie aus Verzweiflung unglüklich. Allein selbst ihre Feinde und Widersacher bewiesen bei dieser Gelegenheit mehr Mäßigung und Edelmuth, welches ihnen zum Ruhme gereicht, als die Freunde mancher andern Parthei.

Während dessen aber bewiesen sich viele andere in den Seegefechten des Hellesponts so rühmlich, daß sie an einem Tage alle Schiffe der Feinde wegnahmen, und über viele andere den Sieg davon trugen.

Daß ich aber diesen Krieg eben so unverhofft als schrecklich genannt habe, gründet sich darauf, daß alle übrige Griechen, welches wohl keiner gedacht hätte, gegen diesen Staat so feindselig erbittert waren, daß sie so gar den geschworensten Feind Griechenlandes, den Monarchen der Perser, welchen sie vordem mit uns gemeinschaftlich vertrieben hatten, durch Gesandtschaften aufwiegelten, gegen uns, und damit zugleich gegen die Griechen, anzuziehen, und die Macht aller Griechen mit der seinigen gegen unsern Staat zu vereinigen.

Hier zeigte sich nun die Stärke und Tapferkeit der Unsrigen in ihrem größten Glanze. Denn da es mit ihm bereits aus zu seyn schien, und die Flotte bei Mitylene eingeschlossen war; so wur-

wurden noch sechzich Schiffe von Männern bestiegen, um den Bedrängten zu Hülfe zu kommen, welche allgemein für die besten galten, und diese erhielten einen entscheidenden Sieg über die Feinde, die aber, nachdem sie ihren Freunden aus der Bedrängniß geholfen hatten, unglüklicher waren, als sie es verdient hatten, und vom Meere nicht verschlungen hier gleichfalls begraben liegen.

Ihr Lob und Ruhm darf nicht aussterben. Denn ihrer Tapferkeit haben wir nicht nur jenen Sieg zur See zu verdanken, sondern auch unsere ganze Ueberlegenheit in jenem Kriege.

Denn durch sie hat der Staat von Athen den Ruhm erlangt, daß er nie bezwungen werden könne, auch von allen Menschen nicht.

Und dies hat sich auch gezeigt. Denn wir sind nie von Feinden, wohl aber durch uns selbst geschwächt worden. In Absicht jener sind wir noch bis diese Stunde unbezwungen, aber nicht für und gegen uns selbst.

Nachdem nun wieder Ruhe von innen und Friede von außen unserm Vaterlande zu Theil geworden, so ist doch bald darauf ein neuer innerer Krieg entstanden, der indessen so geführt worden, daß wenn einmal das Menschengeschlecht zum Kriege gegen sich selbst verdammt seyn sollte, jeder Staat wünschen möchte, nie anders als auf die Weise krank zu seyn.

Denn

Denn wie milde und freundschaftlich verfuhren die Piräer und Bürger der Stadt gegen einander während ihres Zwists! Und hätten die übrigen Griechen es wohl vermuthen können, daß man sich im Kriege mit den Eleusinern so mäßigen würde? Dies alles macht allein die Verwandschaft, welche ein sicherer Grund zur Freundschaft, mehr der That als dem Worte nach, zwischen Menschen eines Stammes ist.

Daher muß das Andenken auch derjenigen, die in diesem Kriege beiderseits geblieben sind, mit gegenseitiger Freundschaft gefeiert werden: wir Ueberiggebliebene müssen sie durch Gebete, Opfer und wodurch wir immer können, noch im Tode auszusöhnen suchen, da wir selbst versöhnt sind. Denn es war nicht Bosheit oder Groll, warum sie die Waffen gegen einander richteten, sondern ein trauriges Verhängniß.

Wir selbst, die wir sie überleben, geben den Beweis hievon. Denn indem wir uns als ihre Geschlechtsverwandte erkennen, so verzeihen wir einander gern alles, was wir von beiden Seiten gethan und gelitten haben.

Nach diesem hatte nun unser Staat von allen Seiten Friede und war ruhig. Er verziehe selbst den Persern, die sich für die harten Niederlagen nicht wenig an ihm gerochen hatten.

Dagegen aber war er auf die Griechen desto unwilliger, weil diese, ohngeachtet des vielen

Guten,

Guten; was sie ihm verdankten, doch mit den Persern, als Erbfeinden Griechenlands, gemeinschaftliche Sache gemacht, und eben die Schiffe geraubt hatten, auf welchen sie selbst einst ihre Rettung fanden, und unsere Mauren niederrissen, statt daß wir die ihrigen vertheidigt hatten.

Unser Staat entschloß sich daher, keinem Griechischen Volke mehr zur Aufrechthaltung seiner Freiheit beizustehen, es möchte nun von Griechen selbst oder von Fremden bedrükt werden, und blieb also für sich.

Indem wir nun so dachten, und die Lakedämonier glaubten, daß wir aufgehört hätten, Verfechter der Freiheit zu seyn, gingen diese nun darauf aus, die übrigen Staaten Griechenlands zu unterjochen, und betrieben dieses nun allein.

Doch wozu soll ich mich noch weiter ausdehnen? Die folgenden Begebenheiten, die ich etwa noch erzählen könnte, sind nicht so merkwürdig weder durch ihr Alterthum, noch durch die große Anzahl von Menschen, die daran Theil genommen haben.

Wir wissen ja, daß die Argiven, Böotier und Korinthier unter den Griechen die ersten gewesen, welche bei ihrer allgemeinen Bestürzung unsern Beistand suchten.

Ja! was unsern Staat noch am glänzendsten zeigt, ist, daß selbst der Beherrscher Asiens,

nach-

nachdem er in die äußerste Verlegenheit gekommen, sonst nirgend wo Hülfe und Rettung finden zu können glaubte, als bei den Athenern, deren Freistaat zu tilgen er doch alle seine Macht aufgeboten hatte.

Wenn jemand unserm Staate noch mit Recht einen Vorwurf machen wollte, so könnte es etwa nur dieser seyn, daß derselbe zu allen Zeiten gar zu mitleidig gewesen ist und sich zu oft des schwächern Theils angenommen hat.

Denn selbst damals, als er sich vorgenommen hatte, keinem von denen, die sich so undankbar gegen uns bewiesen hatten, weiter zu helfen, wenn er in Gefahr käme, unterjocht zu werden, konnte er es doch nicht über sich erhalten, bei jenem Entschlusse zu bleiben, sondern er ließ sich abermals bewegen, und half, wo Hülfe nöthig war.

Diesem seinem menschenfreundlichen Charakter zu folge hat er daher auf der einen Seite die Griechen gegen die Perser gerettet und sie vor der Knechtschaft Asiens bewahrt, so daß sie ihre Freiheit behaupten konnten, bis sie sich einander selbst unterjochten.

Auf der andern Seite konnte er sich freilich nicht dazu verstehen, dem Könige der Perser selbst beizustehen, denn er würde jene Trophäen bei Marathon, Salamin und Platäa dadurch geschändet haben. Indessen hat er doch zu dessen

Erret-

Errettung offenbar dadurch beigetragen, daß er den Flüchtlingen und Freiwilligen die Erlaubniß gab, dem Könige der Perser zu dienen.

Als er darauf seine Mauren wieder gebauet und die Flotte wieder hergestellt hatte, verstand er sich abermals dazu, für die Parier mit den Lakedämoniern zu kriegen, weil er nicht umhin konnte, sich in diesen Krieg einzulassen.

Weil aber der König der Perser aus Furcht vor unserem Staate nicht länger Theil am Bunde nehmen wollte, so verlangte er, als er sahe, daß die Lakedämonier dem Kriege zur See entsagten, die Griechen des festen Landes, (welche ihm die Lakedämonier vorhin dargeboten hatten, im Fall er mit uns und unsern Bundesgenossen zu kriegen hätte), in der Meinung, man würde sie ihm versagen; denn eben dies sollte ihm zum Vorwande des Abfalls dienen.

Da er nun bei den übrigen Bundesgenossen diese seine Absicht verfehlte; — denn sie, die Korinthier, Argiven, Böotier und die anderen Bundesgenossen machten sich durch einen förmlichen Vertrag und Eid verbindlich, ihm die Griechen des festen Landes auszuliefern, wenn er Geld gäbe; — so hatten wir allein das Herz, eine solche Auslieferung zu verweigern, und uns durch keinen Eid dazu verbindlich zu machen.

So sehr zeigt sich auf alle Weise die Großmuth und Freiheitsliebe unseres Staats, seine zuverlässigen und reinen Gesinnungen, und daß er ein natürlicher Erbfeind der Barbaren ist, weil er aus lauter ächten Griechen besteht, die sich nie mit Barbaren vermischten.

Denn unter uns wohnen weder Peloper, noch Kadmäer, noch Egyptier, noch Danaer, noch viele andere, die barbarischen Ursprungs und den Griechen nur einverleibt sind; sondern unsere Bürger sind lauter reine Griechen, nicht mit Barbaren vermischt.

Daher ist die Abneigung unsers Staats gegen alles Fremde auch ganz rein und ohne alle Einschränkung: und eben dieser Reinheit unseres Charakters haben wir es zu verdanken, daß wir die einzichen geblieben sind, welche sich nie zu etwas so Schändlichem und Ungerechtem verstehen konnten, als die Auslieferung von Griechen an Barbaren ist.

Nachdem wir uns also, zu unserer Vertheidigung, dahin begeben hatten, wo wir vorhin weggeschlagen waren, so haben wir mit Gott auch mehr Glük gehabt, als in dem erstern Kriege. Denn wir haben, ohne, wie damals, unsere Schiffe, Mauren und Kolonien zu verlie-

ren,

ren, diesen Krieg glüklich beigelegt. Ja selbst die Feinde standen gerne ab.

Freilich haben wir auch in diesem Kriege viele brave Männer verlohren, welche theils durch ihren harten Standort bei Korinth, theils durch die Verrätherei bei Lechäum besiegt wurden.

Auch die bewiesen sich brav, welche zur Befreiung des Persischen Königs die Lakedämonier vom Meere wegschlugen.

An alle diese erinnere ich euch: denn solche Männer verdienen es, daß ihr mit mir sie lobt und nach dem Tode ehrt. Denn rühmlich, wie wir gesehen haben, sind die Thaten derer, die hier begraben sind, und aller derer, die für ihr Vaterland den Tod gelitten haben. Zahlreich sind die edlen Thaten, die wir zu ihrem Ruhme erwähnt haben: und noch viel mehr Edles könnte von ihnen gesagt werden, wenn Zeit und Umstände es litten. Aber viele Tage und Nächte würden nicht hinreichen, wenn jemand alles umfassen und darstellen wollte.

Indem wir also, unserer Pflicht gemäß, das Andenken dieser edlen Männer feiren, muß jeder darauf sehen, auch ihre Kinder zu gleicher Tapferkeit aufzumuntern, damit sie, dem Bei-

spiel ihrer Väter zu folge, im Kriege muthig Stand halten, und nicht als Feige sich in die Flucht treiben lassen.

Ich selbst, ihr Söhne edler Väter, ermahne euch jezt und werde dieses immer thun. So oft ich einen von euch treffe, werde ich ihn erinnern und auffodern, aus allen Kräften dahin zu streben, um einer der Tapfersten und Tugendhaftesten zu werden.

Gegenwärtig ist es auch Pflicht, daß ich euch anzeige, was eure Väter uns aufgetragen haben, ihren Hinterlassenen als ihren lezten Willen zu hinterbringen, im Fall sie ein Opfer des Krieges werden sollten.

Ich erkläre euch daher, was ich selbst aus ihrem eigenen Munde gehört habe, und was sie euch selbst gern in diesem Augenblik zu Gemüthe führen würden, wenn sie wieder aufleben könnten, wie ich aus ihren vormaligen Reden mit Recht schließen kann. Denkt also, sie selbst stünden vor euch und sagten das, was ich in ihrem Namen euch jezt sagen will. Und dieses bestehet in folgendem:

Ihr, o Söhne, habt brave Männer zu Vätern, das beweißt die gegenwärtige Sache. Wir konnten uns das Leben erhalten, wenn wir

unedel

unedel handeln wollten: aber ein rühmlicher Tod war uns lieber, damit wir nicht so wohl uns und unsern Nachkommen Schande machten, als unsern Vätern und allen Vorfahren zur Schande gereichten. Wir starben, weil wir überzeugt waren, daß Niemand ein Leben suchen soll, wodurch er die Seinigen schändet, und daß ein solcher weder Menschen noch Göttern, es sey im Leben oder nach dem Tode, lieb seyn kann.

Ihr müßt daher, mit beständiger Erinnerung dessen, was wir euch sagen, bei allem was ihr thut und treibt, Tugend beweisen, in der festen Ueberzeugung, daß alle Güter und Betriebsamkeiten ohne Tugend schändlich und verwerflich sind.

Denn weder Reichthum kann seinem Besizer, wenn dieser ein Feiger ist, Ruhm und Glanz geben (ein solcher ist ohnehin nicht reich für sich, sondern für andere), noch Schönheit und Stärke des Leibes einem furchtsamen und bösen Menschen zur Zierde gereichen, da sie ihn vielmehr verunzieren, und ihren Besizer nur noch kenntlicher machen und seine Feigheit desto auffallender.

Wenn ferner Wissenschaft und Einsichten ein vorzügliches Gut zu seyn scheinen, so ist jede

Wissenschaft ohne Gerechtigkeit und Tugend schlechthin nur Argliſt und nicht Weisheit.

Daher laßt denn euer erstes und leztes und unabläſſiges Bestreben ſeyn, ſo viel immer möglich iſt, uns und unſere Vorfahren im Ruhme der Tugend zu übertreffen: wohl bedenkend, daß wenn wir euch an Tugend übertreffen, dieſer Sieg euch zur Schande gereichen werde, da es hingegen euer eigenes Glük iſt, wenn wir von euch übertroffen werden.

Die beſte Art aber, wonach wir von euch übertroffen werden und ihr euch als Sieger beweiſen könnt, iſt, wenn ihr ſo lebt, daß ihr den Ruhm eurer Vorfahren nicht mißbraucht, zum Dekmantel eurer eigenen Unwürdigkeit. Bedenkt ja, daß für einen Mann, der ſich etwas dünkt, keine gröſsere Schande ſeyn kann, als wenn er ſelbſt keine Ehre hat noch verdient, ſondern ſich blos in ſeinen Vorfahren ehren laſſen will. Ruhm und Ehre von ſeinen Vätern erben, iſt zwar ein guter und köſtlicher Schaz: aber einen ſolchen Schaz des Vermögens und der Ehre nicht auch ſeinen eigenen Nachkommen hinterlaſſen zu können, ſondern ihn blos verzehren, weil man für ſich ſelbſt nichts Eigenes hat, iſt eben ſo ſchändlich als unmännlich.

Wenn ihr nun so lebt, wie gezeigt worden, so werdet ihr einst als geliebte Söhne zu uns als lieben Vätern im Tode versammelt werden, wenn euch das Schikſal ruft. Seyd ihr aber nachläſſig und beweißt euch als ſchlechte nuzloſe Leute, ſo werdet ihr hier keine gute Aufnahme finden.

So viel für unſere Söhne!

Was hingegen unſere Väter und Mütter betrifft, die einige von uns hinterlaſſen, und die etwa des Troſtes bedürfen, ſo wünſchen wir keinen beſſern Troſt für ſie, als daß man ihnen zu Gemüthe führe, wie ſehr es Pflicht ſey, alles mit Gelaſſenheit zu ertragen, was das Schikſal über uns verfügt, und daß man nicht zugleich mit ihnen jammere. Denn ſie brauchen Niemand, der ihre Traurigkeit vermehre: ihr Schikſal ſelbſt wird ſie genug betrüben. Statt deſſen ſoll man ihren Kummer lindern und ſie durch den Gedanken aufrichten, daß gerade das, was ſie vor allen Dingen wünſchten, von den Göttern ihnen gewährt worden.

Denn warum ſie für ihre Kinder zu den Göttern baten, war nicht, daß ſie unſterblich ſeyn möchten, ſondern daß ſie tugendhafte und rühmliche Männer würden; gerade dieſes haben ſie erlangt, und damit die größten aller

Güter.

Güter. Der Sterbliche möchte schwer zu finden seyn, dem während seines Lebens alles nach Wunsche ginge. Aber mit Standhaftigkeit auch Unglüksfälle ertragen können, das zeigt den wahren Mann: und wenn sie dieses thun, so werden sie sich in Wahrheit als tapfere Väter tapferer Söhne beweisen: statt daß sie, wenn sie ihrem Schmerze kein Ziel sezen wollten, den Verdacht erwecken würden, daß sie entweder uns nicht als Väter angehörten, oder daß unsere Lobredner Lügner wären. Beides darf nicht seyn: vielmehr müssen sie selbst vor allen andern unsere wahrhaftesten Lobredner seyn, indem sie sich durch die That als männliche Väter von männlichen Söhnen beweisen. Sehr wahr sagt das alte Sprichwort: „Maaße in allen Dingen!“

In der That, eine große Wahrheit! Denn welcher Mann alles, was zum glüklichen Leben dient oder damit verwandt ist, auf sich selbst gründet, und sich nicht von andern Menschen abhängig macht, welches nicht geschehen kann, ohne daß er selbst hin und her schwankt, je nachdem diese glüklich oder unglüklich sind, der hat für sich den besten Weg des Lebens eingeschlagen. Ein solcher ist der Mann, der sich zu mäßigen weiß, der tapfer ist und weise: dieser thut, was jenes Sprichwort will, es gehe ihm, wie es wolle; Güter und Kinder mögen kommen oder gehen.

gehen. Denn weil er sich auf sich selbst verläßt, so übertreibt er nichts, weder Freude noch Traurigkeit.

So sollen auch die Unsrigen denken: das wünschen und erklären wir, da wir uns selbst in diesem Falle als Männer bewiesen haben, die sich aus übertriebner Furcht nicht weigerten, stündlich den Tod zu leiden.

Nur bitten wir Väter und Mütter, daß sie ihr ganzes übriges Leben hindurch dieselben Gesinnungen hegen, und überzeugt sind, daß uns kein größerer Gefalle geschiehet, als wenn sie uns nicht beweinen, noch über uns wehklagen: dahingegen, wenn anders die Todten noch ein Bewußtseyn dessen haben, was im Leben geschiehet, uns nichts widriger und unangenehmer an ihnen seyn würde, als wenn sie sich selbst abhärmen und trostlos über unsern Tod seyn wollten, statt daß sie uns Freude machen, wenn sie denselben leicht und gelassen ertragen.

Denn da unser Schikfal ein solches Ende genommen hat, als Menschen je für sich wünschen können, so muß man uns deshalb mehr erheben, als beweinen. Wenn sie sich aber unserer Weiber und Kinder annehmen, und ihre ganze Aufmerksamkeit darauf richten, diese zu versorgen, so wird dies nicht nur dazu dienen,

daß sie unsern Verlust bald vergessen, sondern sie werden auch weit schöner, rühmlicher und unsern Wünschen gemäßer leben, als wenn sie uns noch so sehr betrauerten.

Dies mag genug seyn, um unsern Willen den Unsrigen zu erklären.

Dagegen empfehlen wir es nun auch dem Staate, für unsere Väter und Söhne zu sorgen, und darin unsere Stelle zu vertreten, daß er diesen eine anständige Erziehung, jenen aber eine würdige Unterstüzung im Alter gewähre. Doch wir sind überzeugt, daß er sich hinlänglich diese Sache werde angelegen seyn lassen, auch wenn wir ihn nicht darum bitten.

Dieses, ihr Söhne und Eltern der Gestorbenen, ist es, was die Eurigen uns aufgetragen haben, euch wieder zu sagen. Ich habe dieses gethan, so gut ich konnte.

Ich selbst bitte noch in ihrem Namen, so wohl die Söhne, daß sie würdige Nachfolger ihrer Väter zu werden suchen, als auch die Väter, daß sie sich ihrentwegen beruhigen, und es uns zutrauen, daß wir uns theils durch öffentliche, theils durch Privatunterstüzungen so wohl ihrer im Alter als ihrer Enkel annehmen, und

wo

wo wir einen finden, der jenen fürs Vaterland Gestorbenen angehört, ihn versorgen werden.

Daß aber auch der Staat in solchen Fällen die beste Vorsorge trägt, das wisset ihr selbst: denn er hat nicht nur durch ausdrükliche Geseze verordnet, daß für die hinterlassenen Eltern und Kinder derer, die den Tod fürs Vaterland leiden, aufs beste gesorgt werden soll; sondern es liegt auch dem höchsten Rathe von Athen vor allen andern Bürgern die Pflicht ob, darüber zu wachen, daß die Eltern solcher Gestorbenen auf keine Weise gekränkt werden. Die Erziehung der Söhne aber übernimt der Staat selbst, und sucht ihnen ihre Waisenschaft so viel als möglich unmerklich zu machen, indem er selbst Vaters Stelle vertritt, so lange sie klein sind, und nachdem sie das männliche Alter erreicht haben, sie hinführen läßt zum Hause ihres Vaters mit allen Waffen ausgeschmükt. Indem er ihnen aber die Werkzeuge der väterlichen Tapferkeit in die Hände giebt, macht er sie zugleich aufmerksam auf die Werke des Vaters, und führt ihnen dies alles zu Gemüthe.

Unter diesen bedeutenden Feierlichkeiten muß denn der Sohn zum erstenmale das Haus seines Vaters betreten, um dasselbe von nun an zu regieren und dessen Heerd, wenn es Noth thut,

durch die Stärke der Waffen, womit er geschmükt ist, zu vertheidigen.

Eben so wenig aber unterläßt er es auch, das Andenken der Gestorbenen selbst jährlich zu erneuren, indem er ihnen zu Ehren öffentlich und für alle die Gebräuche und Feierlichkeiten verrichten läßt, welche einem jeden insbesondere von den Seinigen angestellt werden. Dazu stellt er Kampfübungen im Ringen und Reiten und allen Künsten der Musen an.

Mit einem Worte, er tritt gegen die Gestorbenen in das Verhältniß eines Erben und Sohnes; den Kindern wird er Vater, und den Eltern Pfleger und Versorger, so daß er die Seinigen in allen Verhältnissen und Lebensaltern schüzt und sich ihrer annimt.

Wenn ihr nun dies alles bedenkt, so werdet ihr euer Schikfal mit mehr Gelassenheit ertragen, wodurch ihr so wohl denen, die ihr durch den Tod verlohren habt, als den Lebenden höchst lieb und theuer seyn werdet, und es euch eben so leicht werden wird, andere zu pflegen, als von andern gepflegt zu werden.

Nun so gehet denn von dannen und in Frieden, ihr und alle, die ihr gemeinschaftlichen

Theil genommen habt, an der feierlichen Trauer, welche unsern entseelten Mitbürgern nach dem Gesez veranstaltet worden. — —

Was meinst du zu dieser Leichenrede der Milesischen Aspasia, Menexen?

Menex. In Wahrheit, Sokrates, das muß eine glükliche Aspasia seyn, die als Frauenzimmer im Stande ist, solche Reden aufzusezen.

Sokr. Willst du mir nicht glauben; so geh nur mit mir, so kannst du sie selbst hören.

Menex. O Sokrates! ich kenne sie; denn ich bin oft bei ihr gewesen.

Sokr. Nun so verehrst du sie ja wohl, und dankst ihr auch für diese Rede?

Menex. Gar sehr danke ich, Sokrates, für diese Rede, ihr oder von wem du sie hast; besonders aber auch dir, der du sie mir mitgetheilt hast.

Sokr. Das ist mir lieb: aber schweig, damit ich noch ferner Gelegenheit habe, dich mit

vielen andern ihrer vortrefflichen Reden, besonders über die Staatskunst, bekannt zu machen.

Menex. Sey unbesorgt: ich werde nichts aussagen: halte nur dein Versprechen.

Sokr. Das soll geschehen.

Ende des vierten Bandes.

EIGENTHUM DER STADT
AUGSBURG

Grimes
Blatter